

Św. Augustyn

O Trójcy Świętej

Św. Augustyn

O Trójcy Świętej

Tłumaczenie
Maria Stokowska

Wprowadzenie
Ks. Józef Tischner

Posłowie i przypisy
Jan Maria Szymusiak SJ

Wydawnictwo Znak, Kraków 1996

Tytuł oryginału: *Aurelii Augustini*

De Trinitate Libri Quindecim

Podstawa wydania: Pisma Ojców Kościoła, tom XXV,

Wyd. Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1963

Opracowanie graficzne:

MAREK PAWŁOWSKI

Wydanie publikacji dofinansowane przez
Komitet Badań Naukowych

© Copyright for the Polish edition
by Wydawnictwo Znak, Kraków 1996
ISBN 83-7006-498-1

SPIS TREŚCI

<i>Józef Tischner, O Bogu, który jest blisko</i>	9
--	---

Księga pierwsza. O TRÓJCY ŚWIĘTEJ WEDŁUG PISMA ŚWIĘTEGO

I. Kwestie wstępne	21
1. Rozum i wiara	21
2. Metoda niniejszego dzieła	26
3. Nastawienie czytelnika	27
4. Wiara Augustyna w Tróję Świętą	30
II. Tajemnica Trójcy Świętej	31
1. Jeden Bóg w Trzech Osobach	31
2. Niższość Syna wobec Ojca	39
III. Różne kwestie dotyczące Chrystusa, Słowa Wcielonego	42
1. Przekazanie Ojcu Królestwa	42
2. Syn i Duch Święty w nas	47
3. Widzenie Boga	50
4. Niższości Chrystusa	54
5. Niedoskonałości wiedzy Chrystusowej	56
6. Sądy Chrystusa	64

Księga druga. O RÓWNOŚCI OSÓB TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Wstęp	72
I. O Trójcy Świętej w Nowym Testamencie	74
1. Ogólne zasady i ich zastosowanie	74
2. Misje Syna i Ducha Świętego	78
3. Złączenie się Boga ze stworzeniem	84
II. Objawienia Boże w Starym Testamencie	87
1. Uwagi na temat teofanii	87
2. Niewidzialność całej Trójcy	89
3. Widzenie Adama	92
4. Widzenie Abrahama i Lota	96
5. Powołanie Mojżesza	100
6. Widzenie na górze Synaj	103
7. Widzenie Daniela	112

Księga trzecia. O DZIAŁANIU BOŻYM I ROLI ANIOŁÓW W OBJAWIENIACH BOŻYCH STAREGO TESTAMENTU

Wstęp	116
I. O zasadach działania Pierwszej Przyczyny	119
1. Czy Bóg działa przez pośredników?	119
2. Działanie Boże w świecie	122
3. Działanie Boga we wszystkim	124
4. Cuda	127
II. Poszczególne wypadki. Różne kwestie dotyczące teofanii	128
1. Magia i związane z nią sprawy	128
2. Wyższość działania Bożego	133
3. Obecność Boga w znakach	135
4. Bóg nie ukazuje się bezpośrednio	140

Księga czwarta. MISJA SYNA BOŻEGO I WCIELENIĘ

Wstęp	148
I. Chrystus Bóg-Człowiek	151
1. Duchowe znaczenie Wcielenia	151
2. Nasza podwójna śmierć i nasze życie w Chrystusie	154
3. Symbolika Wcielenia	159
4. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa	163
II. Chrystus Pośrednik	165
1. O roli Pośrednika	165
2. Chrystus i diabeł	167
3. Chrystus Zwycięzca	170
4. Ofiara Chrystusowa	174
III. Chrystus Uświęciciel	175
1. Ludzka niemoc	175
2. Chrystus naszą dźwignią ku wieczności	179
3. Posłanie Syna	182
4. Posłanie Ducha Świętego	187
5. Uwagi na temat teologii trynitarniej	190

Księga piąta. PRZECIW ARIANOM NAUKA O RELACJI

I. Zasady	194
1. Niezmiennność Boża	194
2. Przypadłość i relacja	198
3. O „Niezrodzonym”	200
II. Absolutne i relatywne orzekanie o Bogu	204
1. Nie ma liczby mnogiej w Trójcy Świętej	204
2. Określenia dotyczące życia trynitarnego	208
3. Oznaczenia dotyczące stworzenia	213

Księga szósta. WYPOWIEDZI PISMA ŚWIĘTEGO I RÓWNOŚĆ OSÓB BOSKICH

I. Egzegeza teologiczna niektórych tekstów	217
--	-----

1. Oznaczenia wspólne Ojcu i Synowi	217
2. Doskonała równość Ojca i Syna	221
3. Równość Ducha Świętego	224
II. Zróżnicowanie w prostocie Bożej	226
1. O prostocie istoty Boga	226
2. O niektórych wyrażeniach	228

Księga siódma. JEDNOŚĆ ATRYBUTÓW ABSOLUTNYCH I TERMINOLOGIA TRYNITARNA

I. Atrybuty absolutne wspólne trzem Osobom	234
1. Tożsamość Osób i atrybutów istotnych	234
2. Słowo jako „Mądrość Boża”	242
II. Łacińska i grecka terminologia trynitarzna	246
1. Czy można mówić o „Osobach”	246
2. Jak rozumieć terminologię trynitarą	253
3. Człowiek jako „Obraz Boży”	257

Księga ósma. ROZUMIENIE WIARY

Wstęp	261
1. Bóg najwyższą Prawdą i najwyższym Dobrem	263
2. Wiara w Tróję Świętą	268
3. Kto brata miłuje, ten Boga poznaje	278
Zakończenie	284

Księga dziewiąta. MYŚL, POZNANIE, MIŁOŚĆ

Wstęp	286
1. Myśl, poznanie, miłość	288
2. Słowo duszy	296

Księga dziesiąta. PAMIĘĆ, ROZUM, WOLA

Wstęp	307
1. Dwojakie poznanie duszy: intuicyjne i refleksyjne	313
2. Oczyszczenie i poznanie siebie samego	320
Zakończenie	325

Księga jedenasta. TRÓJCA CZŁOWIEKA ZEWNĘTRZNEGO

Wstęp	329
1. Dwojaka triada w człowieku zewnętrznym	331
2. Specyficzne relacje trzech elementów	341

Księga dwunasta. WIEDZA I MĄDROŚĆ

Wstęp	355
1. Małżeństwo symbolem dwojakiej funkcji duszy	358
2. Zniekształcenie obrazu Bożego	366
3. Wiedza i mądrość	374

Księga trzynasta. WIARA DROGĄ KU MĄDROŚCI

Wstęp	380
1. Wiara jest wiedzą o szczęściu	382
2. Chrystus drogą do szczęśliwości	399
Zakończenie: Przez wiedzę zdążamy do mądrości	415

Księga czternasta. DUSZA OBRAZEM BOGA

Wstęp	421
1. Obraz Boga w duszy	424
2. Obraz zniekształcony i odnowiony	442

Księga piętnasta. DUSZA JAKO ZWIERCIADŁO I ZAGADKA

Wstęp	458
1. Od obrazu trójcy do samej Trójcy Świętej	465
2. Od słowa myślowego do Słowa Bożego	479
3. Duch Święty jako miłość	497
4. O pochodzeniach w Bogu	509
5. O pochodzeniu Ducha Świętego	517

<i>Jan Maria Szymusiak SJ</i> , Posłowie	529
Bibliografia	623
Wykaz skrótów bibliograficznych	627
Indeks osób i dzieł pisarzy starożytnych	631
Indeks rzeczowy	639
Wykaz cytatów biblijnych	653

JÓZEF TISCHNER

O BOGU, KTÓRY JEST BLISKO

Wprowadzenie do lektury *O Trójcy Świętej*
św. Augustyna

Dzieło św. Augustyna *O Trójcy Świętej* jest w takiej samej mierze traktatem o Bogu, co traktatem o człowieku. Skoro bowiem człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, to znaczy, że rozumienie Boga zależy od rozumienia człowieka i rozumienie człowieka zależy od rozumienia Boga. W języku współczesnej filozofii nazywa się to „spiralą” lub „kołem hermeneutycznym” („wyjaśniającym”). Aby poznać człowieka, trzeba go z kimś lub czymś porównać, i podobnie, aby poznać Boga, trzeba dokonać jakiegoś porównania. Albo więc zaczynamy od człowieka i porównujemy go z Bogiem, albo zaczynamy od Boga i porównujemy Go z człowiekiem. Wędrując w ten sposób myślą po spirali, wypatrujemy różnic i podobieństw: w czym Bóg różni się od człowieka, a człowiek od Boga? W czym jest podobny? Taki ruch nie jest błędnym kołem. Za każdym razem wychodzimy od jakiegoś nowego doświadczenia, dla którego uzyskujemy nową perspektywę. W naszej wędrówce zbliżamy się do tego, co w Bogu najbardziej ludzkie, i tego, co w człowieku najbardziej boskie.

Nie jest to łatwe. Człowiek jest mieszkańcem świata mroków i półmroków. A Bóg jest światłem, które nie tylko oświeca, ale również oślepia. Czytamy: „Zrozum więc – jeśli zdołasz – duszo obciążona ciałem poddanym skażeniu, duszo przytępiona ziemskimi myślami, rozlicznymi i różnymi; zrozum więc – jeśli zdołasz – że Bóg jest Prawdą (Mdr 9, 15). Napisano bowiem: «Że Bóg jest światłością» (1 J 1,5). Nie tą światłością, jaką widzą oczy, lecz tą, którą dostrzega serce, gdy słyszysz: to jest Prawdą. Nie badaj, nie

próbuj wiedzieć, co to jest Prawda. Natychmiast bowiem wyjdą na twoje spotkanie mgły i cienie zmysłowych obrazów oraz chmury majaków wyobraźni i zamącą jasność twojego pierwszego spojrzenia, gdyś tobie powiedział: Prawda. Tak, w tym pierwszym wejrzeniu jesteś olśniony jak błyskawicą, kiedy się mówi: Prawda. Trwaj w nim, jeśli możesz. Lecz nie możesz. Znowu opadasz na ziemię, w to, do czegoś przywykł. Jakiż to ciężar – pytam – ciągnie cię w dół, jeśli nie grzechy, tak że ugrzązłeś w namiętnościach i błędach ziemskiego pielgrzymowania?” (Ks. VIII, II, 3)

ESSE SEGUITUR AMARE

Dzieło św. Augustyna powstawało około dwudziestu lat. Powstało z potrzeby systematyzacji doktryny o tajemnicy Trójcy Świętej w związku ze sporami z arianizmem. Przypomnijmy naukę Ariusza za znanym i cenionym podręcznikiem dogmatyki katolickiej. Ariusz mówił: „...«Wyznajemy jednego Boga, niezrodzonego, wiecznego, który jest bez początku i jest jedynym prawdziwym Bogiem». W przytoczonym wyznaniu wiary, pozornie ortodoksyjnym, zawarty jest logicznie cały arianizm. Jeśli bowiem z założenia Bóg jest niezrodzony (*agennetos*), to nie może być mowy o jakimś przedwiecznym rodzeniu, w którym by Bóg bez podziału i zmiany w Sobie udzielał własną swoją istotę. Tym samym Syn zrodzony z Ojca nie może być Bogiem prawdziwym. A zatem jest stworzony”¹. Sobór nicejski (363 r.) określi obowiązujące odtąd w Kościele wyznanie wiary, które będzie brzmieć: „Wierzę w Syna Bożego, jedynego, zrodzonego z Ojca, to znaczy z substancji Ojca, Bóg z Boga, światłość ze światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, zrodzony a nie stworzony, we wspólnej istocie z Ojcem” – *homoousis* a nie *homoiousios* (z istoty podobny do Ojca). W ten sposób ogłoszeniem dogmatu wiary zamknięty został pierwszy, najbardziej burzliwy okres sporów o tajemnicę Boga w chrześcijaństwie. Spór

¹ J.M. Szymusiak, Wstęp, w: *O Trójcy Świętej*, Poznań 1963, str. 8.

miał bowiem również drugą, polityczną stronę. Jeśli Syn Boży nie jest Bogiem, to również dzieło, które stworzył – Kościół, nie ma bezpośrednio boskiego pochodzenia².

Przyjmuje się, że praca nad traktatem zajęła św. Augustynowi czas od 399 do 419 r. Autor jest świadom piętrzących się trudności. „To wielkie dzieło nie jest skierowane przeciw heretykom, nie ma wydźwięku apologetycznego. Oparte na Piśmie św. i na Tradycji, wydaje się, że jest skierowane przede wszystkim do wierzących. Żadne okoliczności zewnętrzne nie wymagały tego traktatu. Augustyn zaczął pisać dla siebie samego. Kilka razy trudność zagadnienia zniechęciła go do dalszego pisania, a kiedy część dzieła została oddana w ręce czytelników, autor w ogóle nie chciał dalej pisać. Dopiero na wyraźny rozkaz swego zwierzchnika, biskupa Kartaginy, Augustyn zgodził się dokończyć mozolną pracę”³.

Spójrzmy wraz z autorem w głąb tajemnicy Boga. Św. Augustyn stara się wyrazić tę tajemnicę za pomocą słów. „Patrząc” w Boga, zapominamy o sobie. Na razie nie zdajemy sobie sprawy z tego, że mimo woli rozumiemy Boga wedle tego, jak rozumiemy siebie. Wszelkie rozumienie zakłada przedrozumienie, a treścią przedrozumienia jesteśmy – my. Byłoby to niedopuszczalne, gdyby nie to, że jesteśmy „podobieństwem Boga”.

W opisie najpierw pojawia się słowo „duch”. Czym jest „duch”? Jeśli możemy cokolwiek wiedzieć o duchu, to także tylko ze siebie. Augustyn wspomaga się jednak również tradycją platońską. Nie wchodząc w szczegóły, powiedzmy o tym, co istotne; nie można zrozumieć, czym jest duch, i nie można oddać natury ducha, nie biorąc pod uwagę „czegoś idealnego” – idei. Duch jest bowiem „przestrzenią”, w której właśnie „przebywają idee”, szczególnie idea Dobra. Można powiedzieć tak: duch jest samoświadomością Dobra. Albo: dzięki duchowi Dobro wie, że jest i powinno być. Uświadamianie sobie idei („myślenie”) jest wprowadzaniem idei w istnienie. Duch, który uświada-

² Por.: M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1979, str. 289 nn.

³ J. M. Szymusiak, Wstęp, dz. cyt., str. 22.

mia sobie swoje własne Dobro, staje się dobry. Dlatego duch jest w człowieku tym, co „nieskończenie przewyższa człowieka”. Gdy człowiek „traci ducha”, opuszczają go idee i marnieje w „prozie życia”.

Oto jak św. Augustyn „syci” swego ducha widzeniem dobra: „Bo dobra jest i ziemia ze swymi wyniosłymi górami, i łagodne zarysy pagórków, i równiny polne, przyjemne i żyzne uprawy; dobry jest dom o harmonijnych proporcjach, obszerny i jasny; dobre są ciała zwierząt udarowane życiem; dobre jest łagodne i zdrowe powietrze, dobre jest pożywienie smaczne i zdrowe; dobre jest zdrowie bez cierpień i zmęczenia; dobra jest piękna twarz człowieka, mile uśmiechnięta i zdrowo zarumieniona; dobre jest serce przyjaciela, słodycz przeżywania tych samych uczuć i wierności przyjaźni; dobry jest człowiek sprawiedliwy; dobre bogactwa, bo ułatwiają życie, uwalniając od troski; dobre jest niebo wraz ze słońcem, księżycem i gwiazdami; dobre jest słowo pouczające z wdziękiem i przynoszące dobrą radę słuchaczom; dobra jest poezja o pięknym rytmie i pełna głębokich myśli. I co jeszcze wymienić? Dobre jest i to, i dobre jest tamto. Odrzuć «to» albo «owo», i zobacz – jeżeli możesz – samo dobro. Wtedy zobaczysz Boga, który nie jest dobry dobrocią wziętą od jakiegoś innego dobra, ale jest dobrocią wszelkiego dobra”. (Ks. VIII, III)

J. Werbick pisze, że dla św. Augustyna Bóg był *ipsum esse subsistens* – „nieograniczonym, nie dotkniętym przez żadne zmiany (powiększenie lub pomniejszenie) posiadaniem bytu (*Seinsbesitz*). Ponieważ Bóg jest już zawsze tym, czym być może, dla Boga nie ma i być nie może żadnych przypadłości, żadnych «dołączających się» doskonałości. Jeśli więc nie jest możliwe zróżnicowanie równych istotowo osób przez przypadłości, jak można rozróżnić Ojca, Syna i Ducha Świętego? Tylko w ten sposób, że się pomyśli trzy osoby jako nawzajem do siebie odniesione przez różne relacje. W tym punkcie Augustyn koryguje tablicę kategorii Arystotelesa; boskim relacjom niczego nie brakuje, nie może im niczego brakować. Ojciec, Syn i Duch są swoimi odniesieniami, a nie tylko mają odniesienia; Ojciec nie jest «niczym innym» niż boską prapodstawą wyłaniającą Syna

i Ducha Świętego, Syn nie jest «niczym innym» niż Synem Ojca, który wraz z nim pozwala wyłonić się Duchowi Świętemu a Pneuma nie jest «niczym innym» niż wyłaniającym się, łączącym ich Duchem”⁴.

Przyznamy, że przytoczone określenia brzmią nie tylko abstrakcyjnie, ale robią również wrażenie swoistego „uprzedmiotowienia” Boga. Zarysowany obraz Boga zmieni się jednak zupełnie, gdy zastosowane formuły wypełni refleksja nad naturą Ducha, którego nie można pomyśleć bez samoświadomości i bez idei Dobra. Raz jeszcze zapytajmy: czym jest Duch? Św. Augustyn konkretyzuje odpowiedzi filozofii platońskiej: Duch-Bóg jest miłością. Świadomość Dobra oraz samoświadomość Dobra jest miłością Dobra. Nie można myśleć Dobra, nie kochając Dobra. Jeśli się myśli Dobro, nie kochając Dobra, nie myśli się Dobra, lecz przedmiot, któremu się nadało niewłaściwą nazwę. Augustyn pisze: „Oto «Bóg jest miłością», czemu więc na wysokości niebios i w głębokościach ziemi szukamy Tego, który w nas jest, jeśli chcemy z Nim być?” (Ks. VIII, VII) Jeśli „Bóg jest miłością”, to należałoby Go raczej nazwać „Wydarzeniem” niż „Bytem”. Bóg – „absolutnym Wydarzeniem Miłości”. Zrozumieć Boga, to zrozumieć to, jak się „wydarza miłość” – także ta, którą nosimy w sobie. Ona też jest „świadomością” naszego dobra i skierowaniem tego dobra ku innemu dobru. W niej też mieści się to, co idealne.

Rozkładając miłość na coś w rodzaju „czynników pierwszych”, św. Augustyn pisze: „Lecz cóż to jest miłość, którą Pismo św. tak bardzo chwali i wysławia? Czym ona jest, jeśli nie miłością dobra? Miłość zaś pochodzi od kogoś kochającego i miłością otaczamy jakiś przedmiot. Mamy więc trzy rzeczy w miłości: kochającego, rzecz kochaną i samą miłość. Czym jest więc miłość, jeśli nie pewnym życiem łączącym dwie istoty albo dążącym do ich złączenia: kochającego i tego, co on kocha?” (Ks. VIII, X) Wpatrując się we wnętrze miłości, możemy odróżnić i stwier-

⁴ J. Werbick, *Trinitätslehre*, w.: *Handbuch der Dogmatik*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1955, str. 499–500.

dzić: „...jest ich Troje: jeden miłujący Tego, który z Niego pochodzi, jeden miłujący Tego, z którego pochodzi, i sama Ich miłość. Jeśli ta miłość nie jest Bogiem, to w jaki sposób «Bóg jest miłością»? A jeśli nie jest substancją, to w jaki sposób Bóg jest substancją?” (Ks. VI, V)

Skoro Bóg jest Dobrem, to znaczy, że jest Miłością. Być Dobrem, znaczy bowiem: miłować. Dobro miłuje kogoś, ale miłując kogoś, miłuje tym samym siebie. Nie można jednak miłować siebie, nie poznając siebie i nie wyrażając tego poznania. Wyrazem samopoznania Dobra jest „Dobre Słowo” – Syn Boży. Poprzez Słowo, Dobro staje się Ojcem Dobra. Dobro rodzące i Dobro zrodzone łączą się mocą miłości. Mocą łączącą Ojca i Syna jest Duch – Miłość wzajemna. I tak św. Augustyn ożywia pojęcie Bytu absolutnego, umiejscawiając w nim to, co znajduje w człowieku: świadomość miłości. Wszystko wyłania się z Miłości. To ona jest „substancją” – tym, co znajduje się u podstaw, co jest u podstaw. Jest jedną substancją Ojca, Syna i Ducha. Bóg istnieje na miarę swej Miłości. To nie jest tak, że miłość istnieje na miarę bytu. To byt jest na miarę miłości. *Esse sequitur amare.*

Augustyńska interpretacja tajemnicy Trójcy Świętej jest czymś więcej niż „opisem” Boga. Jest próbą Jego „wyjaśnienia”. Stawiamy niezwykle pytanie: jak jest możliwy Bóg? Kto uczył dzieci religii, ten zetknął się z pytaniem: skąd się wziął Bóg? Dziecko pyta trochę na zasadzie automatyzmu: jeśli wszystko pochodzi od Boga, to od czego pochodzi Bóg? Pytanie to jest tylko pozornie bez sensu. W istocie rzeczy nie chodzi o to, co było przyczyną Boga, ale o to, co w Bogu jest „zasadą” boskości? Samo stwierdzenie, że Bóg jest „Bytem absolutnym”, nie wystarczy. Cóż z tego, że jest coś, od czego wszystko zależy? Czy to „coś” musi być Bogiem? Augustyn sądzi, że aby Byt absolutny był naprawdę Bogiem, musi być Dobrem. I musi też być tak, że Jego sposobem istnienia będzie miłość. Tylko Miłość absolutna „usprawiedliwia” absolutne Bycie. A skoro Bóg jest miłością, musi też być Trójcą. Bo, jako się rzekło, w miłości istnieje „ten, kto kocha, ten, kogo kocha i sama miłość”.

To, co dzieje się w Trójcy Świętej, jest w pewnym sensie konieczne. Między Osobami Boskimi nie ma wolności. Nie może być tak, żeby była miłość, a nie było kochającego i kochanego. Trójca Święta jest absolutną jednością. Wolność może pojawić się dopiero w stosunku do człowieka. Bóg stworzył człowieka. Nie musiał tworzyć. W zupełności wystarczył sobie. Po co stworzył? Stworzył, aby mieć się komu „objawić”. Ale objawić się można jedynie temu, kto nosi w sobie podobieństwo do objawiającego.

CZŁOWIEK I BOSKA MUZYKA

Poznanie Boga przez człowieka rządzi się szczególnymi regułami. Od samego początku uświadamia ono człowiekowi, że „chodzi w ciemności” – jest „grzesznikiem”. Dlatego człowiek, który „poznaje” Boga, nie jest „obiektywnym obserwatorem” Bytu, który „wszyscy nazywają Bogiem”, lecz kimś o wiele więcej – istotą zatroskaną o Dobro. Tym różni się poznanie Boga od ideału poznania, jaki dziś obowiązuje w tzw. „naukach pozytywnych”. Dziś ideałem stała się bezstronność, chłodne rozważanie racji za i przeciw, czasem obliczanie strat lub zysków. Nie znaczy to jednak, że poznaniem Boga ma kierować jakiś z góry założony „interes”. Chodzi tylko o to, że nie można wpatrywać się w boskie Dobro, nie uświadamiając sobie własnego zła. Podobnie zresztą nie można patrzeć w Prawdę, nie uświadamiając sobie nieprawdy, która w nas tkwi. Rozumienie Boga jest od początku szukaniem porozumienia z Bogiem.

Trzeba jednak mocno podkreślić: hermeneutyka św. Augustyna ma niewiele wspólnego ze współczesną „hermeneutyką podejrzeń” Marksa, Freuda, Nietzschego. Hermeneutyka podejrzeń zakłada, że człowiek jest istotą dogłębnie zakłamaną: udaje lepszego, niż jest. Przedstawia się jako „pocziwy burżu”, „dobry chrześcijanin”, „wierny mąż” itp. Naprawdę jednak drzemie w nim „wyzyskiwacz”, „mściciel”, „rozpustnik” – słowem: jakiś „grzesznik”. Zachodzi jednak głęboka różnica między pojęciem „grzechu” u św. Augustyna a pojęciem „grzechu” w her-

meneutyce podejrzeń. Grzech u Augustyna jest następstwem i korelatem spotkania z Dobrem; widzę absolutne Dobro i czuję, ile mi do niego brakuje. Grzech w hermeneutyce podejrzeń nie wynika ze spotkania z Dobrem, lecz raczej z zapomnienia o Dobru; pojmuje się go wyłącznie jako odstępstwo od jakiejś mniej lub bardziej zewnętrznej normy. Augustyński człowiek, który spotyka na swej drodze Dobro, ma wprawdzie głęboką świadomość grzechu, ale zarazem ma świadomość swej szczególnej wielkości – zdolności do stania się lepszym. Nawet największy grzesznik pozostaje „obrazem i podobieństwem” Boga. Gdy hermeneutyka podejrzeń jest z reguły hermeneutyką poniżeń, to hermeneutyka św. Augustyna jest hermeneutyką wywyższeń.

W poznaniu Dobra zawsze i niezmiennie chodzi o jedno – o „przyswojenie” Dobra. „Bo dobro nie może zmniejszać się ani wzrastać inaczej, jak tylko przez otrzymywanie swojej dobroci od innego dobra”. (Ks. VIII, III, 5) Co znaczy „przyswoić”? „Przyswajanie” to gra ze słówkiem „mieć”. Przyswajam, gdy mówię, że mam. Przyswajając dobro, mogę powiedzieć, że „mam dobro”. Zarazem muszę stwierdzić: „dobro ma mnie”. Gdy ja mam dobro, a dobro ma mnie, wtedy jestem dobry. Moje „mieć” poprzedza moje „być”. Innymi słowy: jestem tym, co „mam” i co „ma” mnie.

Poznanie jest przyswajaniem, a przyswajanie „oczyszczeniem”. Dusza szuka Boga, a szukając Boga, szuka także samej siebie. Bo dusza siebie „zgubiła”. Jak można zgubić duszę? Czytajmy: „Cóż bowiem jest bardziej w duszy niż sama dusza? Ale ponieważ jest ona w rzeczach, o których myśli z miłością – w rzeczach zmysłowych, to jest cielesnych, bo z nimi żyła się przez miłość – przeto nie może już być sama w sobie bez wyobrażeń zmysłowych. Początkiem jej poniżającego błędu jest jej niezdolność do oderwania się od zmysłowych obrazów w patrzeniu na samą siebie. Dziwnie one do niej przyłgnęły wskutek związania się z nimi miłością. Na tym też polega nieczystość duszy, że kiedy stara się nad sobą zastanawiać, wydaje się jej, że sama jest tym, bez czego nie może o sobie myśleć”. Stąd

wniosek: aby poznać siebie, trzeba umieć siebie „oczyścić”, czyli nauczyć się prawdziwie kochać siebie.

I dalej: „Niech więc dusza poznaje samą siebie! Niech nie szuka siebie, jak gdyby była obca sobie i nieobecna! Lecz niech siłą woli skieruje na siebie uwagę, która błąkała się po innych rzeczach, i niech myśli o sobie. Zobaczy wtedy, że nigdy nie przestała siebie kochać i że nigdy nie było tak, by nie wiedziała o sobie. Ale że kochając inne rzeczy obok siebie, jak gdyby stopiła się i zrosła z nimi. I tak, obejmując tę całą różnorodność, mniemała, że wszystko to stanowi jedno, podczas gdy były to różne rzeczy”. (Ks. VII, VIII)

Charles Taylor w swej cennej pracy o „Powstaniu nowożytnej identyczności” umieszcza św. Augustyna na początku dziejów doświadczenia „wewnętrzności”: człowiek europejski zaczyna przeżywać przygodę spotkania z samym sobą. Chodzi nie tylko o *Wyznania* – dzieło, które stało się europejskim wzorem literackim, ale również o *Tróję Świętą*. Jej autor szuka w duszy obrazu Trójcy. Zachęca: aby znaleźć Boga, trzeba wejść w siebie. Trzeba wędrować od tego, co zewnętrzne, do tego, co wewnętrzne, i od tego, co wewnętrzne, do tego, co wyższe. Będąc we wnętrzu siebie, odkrywamy jakąś „troistość”.

Taylor pisze: „Pierwszą trójką jest duch, wiedza i miłość (*mens, notitia et amor*). Duch dąży do poznania siebie, a przez to do miłości siebie. Na takim samym pomysśle zasadza się druga trójca: pamięć, rozumienie i wola (*memoria, intelligentia et voluntas*). Tutaj jeszcze wyrażniej wyłania się zasadniczy ruch trójcy w duszy. «Pamięć» jest niewypowiedzianym samopoznaniem duszy. Jeśli coś wiem, chociaż o tym właśnie nie myślę albo nie koncentruję się na tym, mam to w swej pamięci. Aby jednak wydobyć stąd wyraźne i pełne poznanie, muszę je nazwać. W szczególnym przypadku duszy, moja prawdziwa i skryta samowiedza jest osaczona przez rozmaite obrazy. Aby rozproszyć wszystkie te wchłonięte zjawiska i dotrzeć do prawdy, muszę wydobyć na jaw, mieszkającą w moim wnętrzu, niewypowiedzianą wiedzę (która zarazem z góry pochodzi). Dokonuje się to przez słowo (*ver-*

bum), które formułuję wewnętrznie, kładąc tym samym kamień węgielny dla *intelligentia*. Pojąć prawdziwą sobość (*das wahre Selbst*), znaczy więc, że się ją umiłowało, jako że miłości do siebie towarzyszy wgląd w wolę i poznanie siebie”⁶.

Można śledzić w szczegółach ślady „troistości” w duszy człowieka. Podobnie zresztą można się rozkoszować śladami „troistości” w świecie zewnętrznym. Nie to jednak wydaje się najważniejsze. Istotne jest, że św. Augustyn znalazł zasadę porządkującą pozorny chaos naszego życia wewnętrznego. Zasada ta została wzięta nie z tego, co znajduje się poniżej człowieka, ale z tego, co jest powyżej. Człowiek – jego bycie sobą, jego „sobość” – rodzi się z napięć między poznaniem siebie i chceniem, czyli miłością siebie. Hegel uczyni z tego dialektykę świadomości. Człowiek, aby mógł zrozumieć siebie, musi uchwycić siebie jako jedność napięć, które przenikają jego miłość do siebie. Sprawa wykracza jednak daleko poza Hegla. Można powiedzieć: ile razy w naszym porządkowaniu życia wewnętrznego poddamy się regule „troistości”, tyle razy da znać o sobie Augustyńska Trójca Święta, na obraz której zostaliśmy stworzeni.

Jeszcze bardziej istotne jest jednak odkrycie uczestnictwa w Bogu. Czytamy: „Szukający Boga za pośrednictwem mocy rządzących światem lub jego częściami bywają przez to odciągnięci od Boga i daleko od Niego odrzuceni, nie w jakieś miejsca odległe, lecz oddalają się od Niego różnościami uczuć. Usiłują bowiem wyjść na zewnątrz, a opuszczają swe wnętrze, w którym jest Bóg”. (Ks.VIII, VII) Bóg jest w nas, a my w Nim. Relacja ta nazywa się „uczestnictwem”. Co znaczy „uczestniczyć”? Zobaczmy to na przykładzie tańca. Czym jest taniec? Jest aktem uczestnictwa w muzyce. Słyszemy muzykę. Nawet nie zwracamy na nią uwagi, być może nawet prowadzimy jakąś rozmowę. Mimo to muzyka wchodzi w nas coraz głębiej, ogarnia nas, wytrąca z zastoju, zaczynamy się poruszać wedle narzuconego

⁶ Ch. Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, str. 252–253.

przez nią rytmu. Podobnie z Bogiem. On jawi się jako jakaś muzyka naszego wnętrza.

Św. Augustyn woli jednak inną metaforę – metaforę światła. Bóg jest Tym, kto udziela światła naszym oczom. Jakie światło, taki świat. I takie też są nasze ruchy w świecie. Ale człowiek może przyciemnić światło Boże. Może zasłonić siebie. Bóg „oświeca każdego na ten świat przychodzącego”, ale są tacy, którzy bardziej „umiłowali ciemność”.

PRZEWYCIĘŻENIE MANICHEIZMU

W dziele *O Trójcy Świętej* znajdujemy jeszcze jeden istotny motyw: daleko idące przewyższenie manichejskiej wizji człowieka. Jak wiadomo, św. Augustyn miał przez całe życie kłopoty z przewyższeniem herezji manichejskiej, w którą kiedyś popadł. Herezja ta rodziła się z jakiegoś niezwykle doświadczenia zła. Zło jest. Zło istnieje realnie i substancjalnie. Ono zawsze zwycięża. Czym jest dobro? Jest tylko cieniem zła, chwilową przerwą w jego działaniu. Zło, jak pasożyt, godzi się na istnienie dobra, by mogło się czymś karmić. Zło jest pasożytem, który żyje na organizmie dobra i podtrzymuje je w istnieniu na tyle, by samemu nie zginąć. Św. Augustyn odrzucił manicheizm. Wierzył, że zło jest tylko „brakiem dobra”. Niemniej miał w pamięci dawną przygodę z manicheizmem. Ujawniło się to wtedy, gdy stanął wobec problemu łaski.

Dzieło *O Trójcy Świętej* zawiera jednak stosunkowo najmniej tamtych wspomnień. Jest świadectwem dobroci Boga i człowieka. Opowiada o Bogu, który wycisnął na duszy ludzkiej niezniszczalny Swoój obraz. Sam św. Augustyn tak je charakteryzuje: „Wszystko to, co teraz mówiłem, było powiedziane z myślą, by mogli to zrozumieć i ludzie o mniej bystrym umyśle, których oczy spoczną na tych pismach albo treść tego traktatu dotrze do ich uszu. Chciałem im przez to przypomnieć, jak bardzo dusza kocha samą siebie, nawet w niemocy i zablakaniu się, gdy kocha nie tak jak należy i szuka niższych od siebie

dóbr. Nie mogłaby ona kochać siebie, zupełnie siebie nie znając, to jest nie pamiętając siebie i nie rozumiejąc. A obecny w niej obaz Boży taką ma moc, że daje jej zdolność przywiązania się do Tego, czym jest obrazem. Takie jest jej miejsce w porządku natury, a nie miejsce w przestrzeni, że przed nią istnieje już tylko Bóg". (Ks.XIV, XIV,18)

O TRÓJCY ŚWIĘTEJ WEDŁUG PISMA ŚWIĘTEGO

I. KWESTIE WSTĘPNE

1. Rozum i wiara

Trzy rodzaje błędów odnoszących się do Boga

819 I. 1. Niech przystępujący do czytania tego traktatu o Trójcy Świętej z góry już wie o tym, że pióro nasze staje na straży przeciwko kłamstwom i złośliwym krytykom ludzi, których – kiedy wzgardzili zasadami wiary – nierozważna i nie uporządkowana miłość rozumu prowadzi do błędu.

Niektórzy² z nich uzyskali pewną wiedzę na drodze doświadczenia zmysłowego, dzięki naturalnym uzdolnie-

¹ Zob. Analizę ks. I w Posłowie, n. 22, str. 571.

² Aluzja do nauki stoików o Bogu, przynajmniej w tej formie, jaką ona przybrała już w czasach Cesarstwa Rzymskiego. W starym bowiem stoicyzmie występuje bardzo wysokie pojęcie o Bogu, jak to można wyczytać w hymnie do Zeusa napisanym przez KLEANTESA (331–232 przed Chr.):

„Najślawniejszy z nieśmiertelnych, wieloimienny, wszechmocny zawsze Zeusie, bądź pozdrowiony; początku przyrody, sterujący wszystkim za pomocą prawa, bądź pozdrowiony. – Ciebie bowiem godzi się wzywać wszystkim śmiertelnikom, jako że z ciebie swój ród wywodzimy, będąc obrazem i podobieństwem całości, my jedni spośród wszystkiego, co na ziemi żyje i pełza. Dlatego ciebie będę opiewał i twą moc zawsze będę wielbił...

Nie ma czynu na tej ziemi bez twojej pomocy, o Boże, ani na boskim niebie, ani na morzu poza tym, co wykonują źli ludzie w swoim szaleństwie.

O Zeusie wszechobdarzający, Panie obłoków i piorunów, wybaw śmiertelników z ponurego nieuctwa, oczyść z niego ich dusze, o Ojczy, daj im pojęć świętą myśl, którą w sprawiedliwości wszystkim kierujesz. Niech to będzie ich chlubą, aby mogli ci odwzajemnić się czcią, wystawiając twoje czyny, jak przystoi śmiertelnikom. Dla nikogo bowiem, śmiertelnego czy boga, nie ma nic zaszczytniejszego, jak godnie wystawiać wspólne w sercach zapisane prawo”. Zob. „Meander” 1 (1946), str. 520–527.

niom umysłu oraz dzięki wnikliwej myśli i nauce. I oto, co zdołali pojąć w odniesieniu do rzeczywistości cielesnych, to przenoszą na rzeczywistości niematerialne i duchowe. Na podstawie tych pierwszych sądzą o drugich, przyjmując rzeczywistości cielesne za miernik dla spraw ducha.

Są również i tacy³, którzy wytwarzają sobie pojęcie o Bogu – jeśli w ogóle mają o Nim jakieś pojęcie – na podobieństwo natury umysłu ludzkiego i jego stanów. Wychodząc z błędnych założeń w dyskusjach o Bogu, wyrażają się o Nim w sposób fałszywy i wypaczony.

Jest jeszcze inny rodzaj ludzi⁴. Usiłują oni wznieść się myślą ponad świat stworzeń, a więc zmienny świat, i dosięgnąć niezmienną Istotę, Boga. Lecz – obciążeni brzemieniem śmiertelnej natury, chcąc uchodzić za znających rzeczy, o których nie wiedzą, a nie mogąc poznać tego, co chcą znać, i zuchwale podtrzymując swoje opinie – sami zamykają drogi własnej inteligencji, gdyż wolą raczej pozostawać w błędzie, niż zmienić to, czego bronili.

Na czym więc polega błąd trzech przedstawionych przeze mnie kategorii ludzi?

– Wytwarzają oni sobie pojęcie o Bogu na wzór albo 820 rzeczywistości cielesnych albo stworzeń duchowych, np. duszy. A jeśli myśląc o Bogu nie opierają się przy tym ani na cielesnych, ani duchowych rzeczywistościach, to i tak wytwarzają sobie fałszywe o Nim pojęcie, tym dalsze od prawdy, że pojęcia tego nie odnajdzie się ani w ciałach, ani w duchowym stworzeniu, ani w Stwórcy. Kto bowiem wyobraża sobie Boga białego czy czerwonego, ten oczywiście myli się, choć spotykamy ciała czerwone i białe. Tak

Dla późniejszych stoików nauka o Bogu jest częścią fizyki, a natura Boża nie różni się od natury człowieka i jest częścią wszechświata. Już Cyцерo określa ich pojęcia w następujący sposób: „Uważają, że świat jest kierowany przez bóstwo, że wygląda on jak wspólne państwo i społeczeństwo ludzi i bogów, a każdy z nas jest częścią tego świata” (*De finibus*, III. 64).

³ Perypatetycy późnego okresu (np. Teofrast i Straton z Lampsaku), którzy negują wszelką transcendencję. To są myśliciele wielkiej miary, ale dla nich świat jest bezcelowy, dusza jest tylko siłą utrzymującą części ciała w jednej całości, Bóg utożsamia się z naturą i nie posiada żadnej cechy osobowości. (Zob. J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, I, Paris 1955, str. 411–412).

⁴ Tu jest mowa o neoplatonikach. Zob. A. KROKIEWICZ, Wstęp do *Ennead* Plotyna, Warszawa 1959, str. XLIII n.

samo myli się ten, kto utrzymuje, że Bóg pamięta czy zapomina itp. Niemniej jednak rzeczywistości te odnajdujemy w duszy. Natomiast jeżeli ktoś wyobraża sobie, iż Bóg jest tak potężny, iż rodzi samego siebie, to błądzi tym bardziej, że nie tylko Bóg nie jest niczym takim, ale że w ogóle nie spotykamy tego ani w duchowym ani materialnym stworzeniu, bo nie ma takiej rzeczy, która by samą siebie rodziła.

Mówiąc o Bogu, Pismo św. posługuje się wyrażeniami zapożyczonymi ze świata stworzeń

2. Żeby oczyścić umysł z tego rodzaju fałszu i błędów, Pismo św., dostosowując się do sposobu myślenia maluczkich, nie pomija żadnych kategorii określeń i rzeczy.

Karmiąc nimi nasz umysł, rzec można, jakby stopniami prowadzi go, by wznosił się do miary rzeczy Boskich i najbardziej podniosłych. Istotnie, mówiąc o Bogu, Pismo św. posługuje się wyrażeniami i pojęciami zaczerpniętymi ze świata rzeczy materialnych, np. kiedy mówi: „W cieniu swych skrzydeł ukryj mnie” (Ps 16, 8). Stosuje ono do Boga również wiele przenośni i porównań ze świata stworzeń duchowych, dla wyrażenia w ten sposób rzeczywistości, oczywiście innych, które jednak trzeba było w taki sposób określić. Powiedziano więc np.: „Ja jestem... Bóg mocny, zawistny” (Wj 20, 5), albo: „Żal mi, żem uczynił człowieka” (Rdz 6, 7). Za to Pismo św. wcale nie zapożycza nazw od rzeczy nie istniejących, co by było tylko 821 przenośnymi ozdobami stylu lub gmatwaniną niejasnych pojęć. Dlatego to najbardziej niebezpieczne są majaczenia trzeciej kategorii błędzących⁵, gdyż przypisują oni Bogu to, czego nie można odnaleźć ani w Nim samym, ani w stworzeniach.

Pismo św. zwykło dawać jakby zachętę i ułatwienie dla

⁵ Mimo że Plotyn zwalczał gnostyków, można nieraz podciągnąć jego spekulacje pod któryś z systemów gnostyckich zwalczanych przez św. Ireneusza. W tym właśnie Augustyn widzi niebezpieczeństwo: obawia się bowiem wszelkich mitologicznych i kosmologicznych wyobrażeń, których żaden trzeźwy umysł nie może obiektywnie sprawdzić.

maluczkich w postaci rzeczy wziętych ze świata stworzeń⁶. W ten sposób zachęca ich, by każdy wedle swych możliwości i dostępnym dla siebie krokiem zdążał do rzeczy wyższych i odchodził od tego, co niższe. Natomiast bardzo rzadko księgi święte wymieniają to, co się właściwie o Bogu orzeka i czego nie można spotkać w stworzeniu, jak np. kiedy było powiedziane do Mojżesza: „Jam jest, którym jest... Tak powiesz synom Izraelowym: Który jest, posłał mię do was” (Wj 3, 14). Można mówić „jest” w pewnym sensie także i w odniesieniu do ciała czy duszy. Gdyby jednak Pismo nie chciało tu zaznaczyć, że odnosi się to w jakiś szczególny sposób do Boga, to nie użyłoby tego wyrażenia. Toż samo dotyczy również słów Apostoła: „On sam posiada nieśmiertelność” (1 Tm 6, 16). To prawda, że i dusza także nazywa się i jest w pewien sposób nieśmiertelna. Jednakże Apostoł nie powiedziałby: „sam posiada”, gdyby nie chodziło tu o tę prawdziwą nieśmiertelność, która jest niezmienna i której nie może posiadać żadne stworzenie, bo jest ona wyłącznym przywilejem Stwórcy. Toż samo mówi Jakub: „Każdy dar dobry i każda wzniosła łaska z wysoka zstępuje od Ojca światłości, u którego nie masz odmiany ani cienia zmienności” (Jk 1, 17), a także i Dawid: „Ty zmienisz je... i przeinaczą się, a tyś jest ten sam” (Ps 101, 27–28).

Konieczność oczyszczenia umysłu

3. Trudna to rzecz oglądać i poznać w pełni substancję Bożą, która, sama nie podlegając zmianie, daje byt rzeczom zmiennym, i, sama trwając ponad czasem, stwarza świat doczesny.

Dlatego koniecznie potrzeba oczyszczenia umysłu, aby to co jest, mogło być nie wyrażone wprawdzie, a jednak widziane. Lecz nie osiągnęliśmy tego jeszcze, przeto karmimy się wiarą i jesteśmy prowadzeni bardziej dostępnymi

⁶ Podkreślić trzeba żywy realizm tego intelektualisty. Idzie on tutaj po linii św. Pawła: „Utajona wielkość Jego... są z samego stworzenia widoczne dla wszystkich, którzy zastanawiają się nad jego dziełami” (Rz 1, 20).

drogami, byśmy się stali zdolni i mogli pojąć substancję Bożą.

Tak właśnie postępuje Apostoł. Mówi on wprawdzie, że w Chrystusie są wszystkie skarby mądrości i umiejętności (Kol 2, 3). A jednak zwracając się do tych, którzy, choć odrodzeni przez łaskę, są jeszcze bardzo zmysłowi i dalecy od tego co duchowe, przemawia do nich jak do małych dzieci w Chrystusie. Z tej racji mówiąc o Chrystusie nie przedstawia im Jego Boskiej mocy, w której jest równy Ojcu, ale Go ukazuje w ludzkiej słabości, w której został ukrzyżowany. Piszcie więc: „Bom nie mniemał, żebym miał co umieć między wami prócz Jezusa Chrystusa i to ukrzyżowanego” (1 Kor 2, 2-3). A nieco dalej: „I ja bracia, nie mogłem do was przemawiać jako do duchowych, ale jako do cielesnych. Jako małym dzieciom w Chrystusie dałem wam mleko na napój, a nie pokarm, boście jeszcze znieść nie mogli ani też teraz możecie” (1 Kor 3, 1-2).

Postawa przeciwników

Niektórzy unoszą się gniewem, kiedy się o tym mówi i poczytują to sobie za osobistą zniewagę. Zazwyczaj wołają oni wierzyć, że przemawiający w ten sposób nie wiedzą, co mówią, niżby mieli uznać, że sami są niezdolni do zrozumienia tego, co się do nich mówi.

Niekiedy – to prawda – i my im dostarczamy powodów niezadowolenia, gdy nie słyszą od nas nauki, jakiej oczekiwali pytając o Boga. Dzieje się tak, ponieważ nie mogą jej zrozumieć. A może także i dlatego, że my nie potrafimy jej ująć i podać. W każdym razie nasze racje wykazują, jak dalece są oni niezdolni do zrozumienia tego, czego się od nas domagają. Ale nie słysząc tego, co chcą, mniemają, że albo w ten sposób chytrze maskujemy własną niewiedzę, **822** albo złośliwie im zazdrościmy ich nauki. Toteż zdarza się, że odchodzą oburzeni i pełni niepokoju.

2. Metoda niniejszego dzieła

Cel

II. 4. Z wymienionych względów podejmujemy przy Bożej pomocy dzieło, którego od nas żądają.

W miarę sił i możliwości wykazemy w nim: że Trójca Święta jest jednym Bogiem, jedynym i prawdziwym; że Ojciec, Syn i Duch Święty stanowią jedną substancję, czyli istotę, jak słusznie się mówi, wierzy i rozumie⁷.

Niech przeciwnicy przekonają się, że nie oszukujemy ich naszymi wymówkami. Ale niech sami doświadczą, że istnieje Dobro najwyższe, którego kontemplacja jest dostępna jedynie dla doskonale oczyszczonych umysłów. Niech zobaczą, że dlatego nie mogą go ani widzieć, ani rozumieć, iż duch ludzki nie jest zdolny⁸ do tego, by wpatrywać się w tę najwyższą światłość, chyba że zyska siły po temu, karmiąc się wiarą.

Odwolanie się najpierw do powagi Pisma św., a następnie do rozumu

W wykładzie naszym najpierw zwrócimy się do powagi Pisma św. dla wykazania, iż rzeczywiście wiara tak naucza. Następnie – jeśli Bóg pozwoli i z Jego pomocą – może uda się nam zadowolić tych wygadanych mędrków⁹, bardziej zarozumiałych niż rozumnych, raczej wysoko o sobie mniemających niż zdolnych rzecz pojąć i wskutek tego dotkniętych tym niebezpieczniejszą chorobą. Może znajdą w tym coś, co ich przekona, a czego nie mogli znaleźć, kierując się raczej własnym rozumieniem niż prawdą lub naszymi wyjaśnieniami. Jeśli przetrwała w nich choć odro-

⁷ Zob. trudności, jakie wyływają z takiego ujęcia zagadnienia Trójcy Świętej: Posłowie, n. 9, str. 546–549.

⁸ Augustyn nie kwestionuje zasadniczej zdolności umysłu ludzkiego do poznania Boga (zob. wyżej przyp. 6), byłoby to niezgodne ze stałą nauką Kościoła (por. I Sobór Watykański, Ses. III, Rozdz. 2, Dz. 1786 n.), ale umysł nie może, bez łaski Bożej i objawienia, wpatrywać się w tajemnicę Trójcy Świętej.

⁹ Aluzja prawdopodobnie do ostatnich arian typu logików szkoły Eunomiusza (zob. Posłowie, n. 6, str. 541: *Druga faza walki z arianami*).

bina miłości i bojaźni Bożej, to może w ten sposób wrócić do zasad prawdziwej wiary. Może zrozumieją nareszcie jak zbawienne ustanowiono w Kościele lekarstwo, pobożnością uzdrawiając nasz głupi umysł, tak by zuchwała lekko-myślność nie pchnęła go w błędy i grzechy fałszywych zapatrywań.

Ja zaś chętnie będę zapytywać innych, nie mając pewności. I nie wstyd mi przyjąć pouczenia, gdybym się pomylił.

3. Nastawienie czytelnika

III. 5. Niech czytelnik dzielący się z mną pewnością podąża naprzód wraz ze mną. Jeśli podobnie jak ja nie ma pewności, niech szuka i bada ze mną. Poznając swój błąd, niech do mnie powróci. A jeśli spostrzeże, że to ja pobłądziłem, niech mi to powie. W ten sposób razem będziemy iść naprzód drogą miłości zdążając ku Temu, o którym powiedziano: „Szukajcie zawsze jego oblicza” (Ps 104, 4). Chciałbym w tym pobożnym i mocnym pragnieniu spotkać się i wspólnie stanąć przed Panem wspólnie z czytelnikiem wszystkich moich pism, a zwłaszcza tego oto dzieła, w którym mowa o jedności Trójcy: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Nie ma bowiem błędów bardziej niebezpiecznych niż w tej materii, nic trudniejszego w dociekaniu i nie ma owocniejszych nad te zdobyć.

Nikt nie bywa we wszystkim i przez wszystkich rozumiany

Jeśli czytający powie: To nie jest dobrze wyłożone, bo nic z tego nie rozumiem – wtedy jego zarzut zwraca się przeciwko mojemu sposobowi przedstawienia rzeczy, a nie przeciwko wierze. Niewątpliwie można by jaśniej to podać, nie ma jednak człowieka, który by przez wszystkich i we wszystkim był rozumiany. Nie rozumiejąc mnie, niech zajrzy do innych autorów, znawców przedmiotu i obeznanych z jego zagadnieniami. A jeśli rzeczywiście okaże się, że ich rozumie, a mnie nie, to niech odłoży mą książkę,

lub nawet, o ile zechce i uzna za słuszne, niech ją precz odrzuci, 823 a cały trud i czas niech poświęci tym, których rozumie.

Użyteczność tego dzieła dla niektórych czytelników

Niech jednak nie sądzi na tej zasadzie, że raczej powinienem był zachować milczenie, jeśli nie potrafiłem wyłożyć rzeczy tak doskonale i jasno jak ci, których on rozumie.

Nie wszystkie bowiem pisma i nie wszystkich autorów dostają się do wszystkich rąk¹⁰. Może zdarzyć się i tak, że niektórzy czytelnicy, zdolni zrozumieć nawet moje prace, będą mieli dostęp właśnie do moich pism, a tamte, łatwiejsze, nigdy im nie wpadną do ręki.

Jest więc pożyteczne, by liczni pisarze pisali wiele prac – różnych stylem, ale nie treścią wiary – nawet na ten sam temat. Dzięki temu ta sama rzecz trafia do większej liczby czytających, do jednych w taki, a do innych w inny sposób.

Nic nie rozumiejący winni wstrzymać się od krytyk

Ci, co się uskarżają, że nigdy i nic nie mogli zrozumieć z tych rzeczy w żadnym z dzieł głęboko i dokładnie o nich traktujących, winni jednak starać się, żeby wyciągnąć z nich pewną korzyść. Niech raczej tak postąpią, zamiast zasypywać mnie zarzutami i wymysłami, radząc, bym wreszcie zamilkł.

¹⁰ Nieraz Augustyn wspomina o licznych swoich poprzednikach, którzy pisali o Trójcy Świętej. Wythumaczy dalej (ks. III, Wstęp), dlaczego sam pisze na ten temat. Możemy być pewni, że zebrał wszelkie dostępne mu materiały. Dwa razy wspomina *De Trinitate* św. Hilarego (VI. X, 11; XV. III, 5); znał traktaty Wiktoryna, które św. HIERONIM cytuje w *De viris illustribus*. Zaznaczyliśmy (Postowie, n. 13 przy końcu) rozbieżność między ich pojęciami. Wiemy, że zbierał w swojej bibliotece wszystkie możliwe dzieła teologiczne. Poza tym zobaczymy, że powołuje się często na słownictwo Ojców greckich. W *De Civitate Dei*, XI, XXIII, 1 P. L. 41, 336 wspomina syntezę teologiczną ORYGENESA *De principiis* (*Peri Archon*, *O zasadach chrześcijaństwa*), którą na pewno znał z łacińskiego przekładu opublikowanego przez RUFINA w 398 r.; a w *Quaestiones in Heptateuchum*, II. 25 wspomina traktat DYDYMA o Duchu Świętym, który został przetłumaczony przez św. Hieronima w 389 r.

Niech krytykujący uzasadnią swe stanowisko

A wreszcie może ktoś z czytających stwierdzi: Rozumiem, co powiedziano, ale to nie jest prawdziwe.

— Proszę, niech, jeśli łaska, uzasadni swój pogląd i, o ile zdoła, niech zbija moje stanowisko. Jeśli uczyni to z miłością i szczerą troską o prawdę, i jeśli postara się mnie o tym powiadomić (o ile wtedy jeszcze żyć będę), to zbiorę obfity plon z poniesionych trudów. Jeśli zaś nie będzie mógł donieść mi o tym, to z całkowitą moją zgodą i chętnym przyzwoleniem skorzystają z tego ci, dla których okaże się dostępne.

Osobisty wkład Augustyna

Co do mnie zaś, to rozmyślam nad zakonem Pańskim, jeśli nie dniem i nocą (Ps 1, 2), to przynajmniej w każdej chwili, gdy mogę to czynić.

I żeby te moje rozważania nie poszły w niepamięć, utrwalam je pismem. Pokładam nadzieję w miłosierdziu Bożym, że pozwoli mi utrzymać się w tych prawdach, których jestem pewien. A jeśli o czym inaczej myślę, to mi sam Bóg objawi (Flp 3, 15), czy to przez wewnętrzne natchnienie i ostrzeżenia, czy przez wyraźne świadectwo swych słów, czy wreszcie przez rozmowy z braćmi. O to się modłę. Jemu przedstawiam moje pragnienia i wysiłki. Jemu, który ma moc roztoczyć pieczę nad tym, co dał, i dać, co obiecał.

Postawa Augustyna wobec niesłusznie przypisywanych poglądów

6. Niewątpliwie znajdują się i mało pojętni czytelnicy, którzy uroją sobie, że w moim dziele myślał o tym, czego nie miałem na myśli, albo że nie myślałem o rzeczach, o których rzeczywiście myślałem.

Nie wolno przypisywać mi ich błędnych mniemań! Chyba nikt o tym nie wątpi. Nie moja to wina, jeśli, niby to idąc za mną, ale bez rozumienia mnie, zejda z drogi

i uplącą się w fałszywe nauki, podczas gdy ja przedzieram się przez gąszcze i ciemności. Przecież nikt rozsądnie myślący nie przypisuje Pismu św. błędów heretyckich, choć wszystkie usiłują podszyć się pod nie i poprzeć jego powagą swe fałsze oraz przewrotne poglądy¹¹.

Co do mnie, to najwyraźniej zaleca mi, owszem, żąda tego ode mnie najśłodszym swoim nakazem prawo Chrystusowe, to jest miłość. Jeśli się zdarzy, że ludzie przypiszą mi na podstawie mych pism coś błędnego, czego ja nie myślałem, coś, co jednym się spodoba, a innymi nie, to winienem przekładać raczej naganę błędu ze strony krytykujących niż jego miłe przyjęcie przez wielbicieli. Przez krytykujących bowiem, ja wprowadzicie niesłusznie, bo tak nie myślałem, ale błąd będzie sprawiedliwie potępiony. Pochlebcy natomiast ani mnie nie chwalać słusznie, przypisując mi to, czego nie myślałem i co sprzeciwia się prawdzie, ani też sami nie mają racji przytakując temu, co potępia prawda.

A więc w imię Pańskie przystąpmy do zamierzonego dzieła.

4. Wiara Augustyna w Tróję Świętą

Jedność trzech Osób

824 IV. 7. Wszyscy, którzy przede mną pisali o Trójcy Świętej i których mogłem czytać, nauczają na podstawie Pisma św. Starego i Nowego Testamentu, iż Ojciec, Syn i Duch Święty stanowią Boską jedność przez nierozdzielną równość jednej i tej samej substancji. A więc nie ma trzech bogów, ale jest jeden Bóg, chociaż Ojciec Syna zrodził i dlatego Syn nie jest tą samą Osobą, co Ojciec; i Ojciec nie jest Synem przez Siebie zrodzonym, a Duch Święty nie jest ani Ojcem, ani Synem, lecz jest Duchem Ojca i Syna, współrównym Im i należącym do jedności Trójcy.

¹¹ Doskonale to ilustruje Augustyna *Rozprawa z Maksyminem* (Poślowie, II, 39, str. 611).

Odrębność Osób w Ich objawianiu się

A jednak nie Trójca Święta narodziła się z Dziewicy Maryi, została ukrzyżowana pod Ponckim Piłatem, pogrzebiona, trzeciego dnia zmartwychwstała i wstąpiła na niebiosa – lecz tylko Syn.

I nie Trójca zstąpiła „jako gołębica” na Jezusa, „gdy był ochrzczony” (Mt 3, 16); i nie Ona pięćdziesiątego dnia po Zmartwychwstaniu Pańskim, gdy „stał się z nagłą z nieba szum jakby nadchodzącego wichru gwałtownego”, jako „rozdzielone języki na kształt ognia” spoczęła na każdym z osobna (Dz 2, 2–4), lecz tylko Duch Święty.

I nie cała Trójca przemówiła z nieba: „Tyś jest Syn mój” (Mk 1, 11) czy to podczas chrztu Janowego, czy też na górze, gdy byli z Nim trzej uczniowie (Mt 17, 5), czy wreszcie kiedy „stał się głos z nieba: «I uwielbiłem i jeszcze uwielbię»” (J 12, 28) – lecz był to głos tylko Ojca mówiącego do Syna, chociaż Ojciec, Syn i Duch Święty i są nierozdzielni, i nierozdzielnie działają.

Ta wiara jest moja, ponieważ jest wiarą katolicką¹².

II. TAJEMNICA TRÓJCY ŚWIĘTEJ

1. Jeden Bóg w Trzech Osobach

Osoby Boskie, działając nierozdzielnie, objawiają się jednak każda z osobna

V. 8. Niektórym sprawia to trudność i niepokoją się słysząc, że Ojciec jest Bogiem, Syn jest Bogiem i Duch Święty jest Bogiem, a jednak ta Trójca Osób to nie są trzy bogowie, ale jeden Bóg.

¹² Dziwne może być to, że Augustyn nie powołuje się na *Symbol Nicejski*, ale na razie wyjaśnia pojęcia wzięte z Pisma św. Sobór Nicejski sprecyzował tylko pojęcie „jednej substancji”, którą Augustyn wspomina wyżej (IV, 7). Maksyminowi, który operuje pseudosoborem w Rimini (Posłowie, str. 611), Augustyn odpowie wyrazem *homoousios* ustalonym przez Sobór Nicejski. Wyraz łaciński *consubstantialis* występuje niżej: VI, 13; VIII, 15 itd...

Nie wiedzą, jak to rozumieć, zwłaszcza kiedy się mówi, że we wszystkim, co Bóg czyni, działa nierozdzielnie cała Trójca Święta¹³. A przecież słyszano głos Ojca nie będący głosem Syna; przecież jedynie Syn narodził się w ciele, był umęczony, zmartwychwstał, wstąpił na niebiosa; i tylko Duch Święty zstąpił w postaci gołębiczy. Chcieliby wiedzieć, jak to się dzieje, że ten głos, będąc głosem wyłącznie Ojca, był jednak dziełem całej Trójcy; i to ciało, w którym tylko Syn narodził się z Dziewicy, zostało stworzone przez Trójcę Świętą; i owa postać gołębiczy, w której jedynie Duch Święty się ukazał, jest dziełem tejże Trójcy. W takim razie – powiadają – Trójca nie działa razem i nierozłącznie, ale co innego czyni Ojciec, co innego Syn, a Duch Święty coś innego jeszcze. Albo, jeżeli pewnych rzeczy dokonują oni razem, a innych każdy z osobna, to Trójca nie jest nierozdzielna.

Osoba Ducha Świętego

A oto inne pytanie: Jak się to dzieje, że jest w Boskiej Trójcy Duch Święty, nie zrodzony ani przez Ojca, ani przez Syna, ani przez Nich razem, a jednak będący Duchem i Ojca i Syna?

Takie pytania stawiają sobie ludzie i nas nimi niepokoją.

Zaiste – o ile tylko nędza nasza z daru Bożego ma o tym jakieś pojęcie – postaram się w miarę sił jak najjaśniej wyłożyć rzecz, 825 i, Boże broń, nie pójdę śladem człowieka, „który wysycha z zazdrości” (Mdr 6, 25). Kłamcą bym był twierdząc, że nie zwykłem rozmyślać nad tymi sprawami. Jeśli więc przyznaję, że są one ustawicznie

¹³ Por. św. HILARY, *De Trinitate*, II, 1 P. L. 10, 50; „Jeden jest stwórca wszechmocny, ponieważ jeden jest Bóg-Ojciec, od którego wszystko [pochodzi]”. To jest wyraz prądu teologii greckiej (por. św. IRENEUSZ, *Adv. Haer.*, IV, XX, 1, 40, P. G. 7, 1032; św. ATANAZY, *List I do Serapiona*, I, 28, P. G. 26, 595), gdzie Ojciec jest uważany zarówno za źródło stworzenia, jak i samego wewnętrznego życia Trójcy Świętej. Teologia łacińska natomiast – pod wpływem Augustyna – widzi jedność działania jako wynik jedności Bożej substancji (zob. niżej XII, 25; także *Contra sermonem arian.*, 15, P. L. 42, 594; *In Jo. tract.* 20, 3, P. L. 35, 1557, *Epist.* 11, 2, P. L. 33, 75, itd...). Pojęcie to zostanie utrwalone w decyzjach Kościelnego Magisterium: na Soborze Toledańskim (Dz. 281, 284), na IV Soborze Laterańskim (Dz. 428), na Soborze Florenckim (Dz. 703).

obecnie w mych myślach, ponieważ porywa mnie dociekanie prawdy, to stawia mnie to wobec obowiązku miłości, ażeby zadośćuczynić naleganiom ludzi i podzielić się z nimi owocami dotychczasowych rozmyślań. „I to nie dlatego, jakobym to już osiągnął, albo już stał się doskonałym”. (Jeśli Apostoł wyznaje, że jeszcze tego nie osiągnął, to coś dopiero ja, którym tak daleko poniżej stóp jego?) Ale jeżeli wedle dostępnej mi miary, „zapominając o wszystkim, co jest poza mną, biegnę do celu, do nagrody obiecannej z nieba, którą jest Boże wezwanie” (Flp 3, 12–14), i jeśli domagają się ode mnie, ażebym powiedział, ile z tej drogi przebyłem, dokąd doszedłem, i co pozostaje jeszcze, ażeby dotrzeć do celu – to szcudrośliwa miłość każe mi odpowiedzieć na takie pytania i zadowolić te pragnienia.

Wiele tu jeszcze brak. Da Bóg, że innym służąc tym, co by przeczytać mogli, sam skorzystam i postąpię naprzód; i że starając się odpowiedzieć pytającym, znajdę to, czego sam szukałem. Postanowiłem więc – z rozkazu i z pomocą Pana Boga naszego – nie tyle rozprawiać autorytatywnie o tych sprawach ¹⁴ jako o czymś znanym, co raczej pobożnie je badać i zapoznać się z nimi.

Tożsamość substancji Ojca i Syna

VI. 9. Niektórzy utrzymują, że Pan nasz Jezus Chrystus nie jest Bogiem albo że nie jest prawdziwym Bogiem, albo że nie jest naprawdę nieśmiertelny, podlegając zmianom.

Błędnosci tych twierdzeń dowodzi najdoskonalsza oczywistość i zgodność świadectw zawartych w Piśmie św. Oto np.: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo”. Rzecz jasna, że jako Słowo Boże rozumiemy jedynego Syna Bożego, o którym następnie powiedziano: „A Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami”, ponieważ narodziło się w czasie, przyjmując ciało z Dziewicy. Mówiąc tak, Ewangelista stwierdza nie tylko

¹⁴ Jak to czyni w naukach skierowanych do katechumenów, zob. *Postowie*, II, 38, str. 607.

to, że jest Ono Bogiem, ale że jest tej samej co Ojciec substancji. Powiedziawszy bowiem: „Bogiem było Słowo”, dodaje: „Ono było na początku u Boga. Wszystko się przez nie stało, a bez niego nic się nie stało” (J 1, 1–3. 14). Mówiąc „wszystko”, oznacza przez to wszystkie rzeczy stworzone, a więc całe stworzenie. Jasno stąd wynika, że Ten, przez którego wszystko jest uczynione, sam nie może być „uczyniony”. Nie będąc zaś uczynionym, nie jest stworzeniem. A jeśli nie jest stworzeniem, to jest tej samej co Ojciec substancji. Kto bowiem nie jest Bogiem, ten może być tylko stworzeniem. A kto nie jest stworzeniem, ten jest Bogiem. Gdyby Syn nie był tej samej substancji co Ojciec, wtedy byłaby to stworzona substancja. A jeśli jest uczyniony, to nie mogło być wszystko przez Niego uczynione. Tymczasem: „wszystko się przez nie stało”. A więc jest jednej z Ojcem substancji ¹⁵.

Syn, Bóg prawdziwy

A więc nie tylko Bogiem jest, ale jest Bogiem prawdziwym ¹⁶, co tenże Jan bardzo wyraźnie stwierdza w swym liście: „I wiemy, że Syn przyszedł i uzdolnił nas, abyśmy poznali prawdziwego Boga i złączyli się z prawdziwym Synem Jego. On jest Bogiem prawdziwym i żywotem wiecznym” (1 J 5, 20–21).

Nieśmiertelność Syna i całej Trójcy

826 10. Na tej podstawie można wnosić również i to, że nie tylko o Ojcu mówił Apostoł: „Który jedyny ma nieśmiertelność”, ale mówił to o jednym jedynym Bogu, Trójcy Świętej. Życie wieczne nie jest śmiertelne, bo nie ma w nim

¹⁵ Niezbite świadectwo używania wyrazu *homoousios: ejusdem substantiae*, zawartego w *Symbolu Nicejskim* (Dz. 54). Nie zaraz bowiem po soborze ten wyraz został przyjęty na Zachodzie. Św. Hilary spotka się z nim dopiero w czasie swojego wygnania w Azji. Nie zna go w pierwszych trzech księgach swojego *De Trinitate*.

¹⁶ Odpowiedź na twierdzenia arianśkie, że Syn jest Bogiem drugorzędnym, adoptowanym przez Ojca (zob. *Wyznanie wiary* bpa Wulfily, Posłowie, n. 40, oraz *Sermo arianorum*, n. 39).

zmienności. Tak jest i z Synem, bo On „jest życiem wiecznym”. Więc także do Niego odnoszą się słowa: „Który jedyny ma nieśmiertelność”, ale mówił to o jedynym jedynym Bogu, Trójcy Świętej. Życie wieczne nie jest śmiertelne, bo nie ma w nim zmienności. Tak jest i z Synem, bo On „jest życiem wiecznym”. Więc także do Niego odnoszą się słowa: „Który jedyny ma nieśmiertelność”.

Stając się uczestnikami Jego wiecznego życia, i my również stajemy się w pewnym sensie nieśmiertelni. Czymś innym jednak jest samo wieczne życie, którego uczestnikami się stajemy, a czym innym jest to, że, uczestnicząc w nim, będziemy żyć na wieki.

Słowa Apostoła: „Okaze Go w swoim czasie błogosławiony i jedyny mocarz, Król królów i Pan panujących, który jedynie ma nieśmiertelność”, bynajmniej nie odnoszą się tylko do Ojca z wyłączeniem Syna. Również i wtedy, gdy Syn przemawiając jako Mądrość – jest On bowiem „Mądrością Bożą” (1 Kor 1, 24) – mówi: „Sama obeszłam okrąg niebios” (Syr 24, 8), bynajmniej nie odłącza się On od Ojca. Tym bardziej nie należy odnosić tych słów do samego Ojca, z pominięciem Syna: „Abyś zachował to przykazanie bez skazy i nienagannie aż do przyjścia Pana naszego Jezusa Chrystusa. Okaze go w swoim czasie błogosławiony i jedyny mocarz, Król królów i Pan panujących, który jedynie ma nieśmiertelność i mieszka w światłości nieprzystępnej. Żaden z ludzi Go nie widział, ani też widzieć może. Jemu niech będzie chwała i panowanie wieczne. Amen” (1 Tm 6, 14–16). W słowach tych nie wymienia się właściwie ani Ojca, ani Syna, ani Ducha Świętego, ale się mówi: „Błogosławiony i jedyny mocarz, Król królów i Pan panujących”, to jest jeden, jedyny i prawdziwy Bóg, Trójca Święta.

Niewidzialność Syna i całej Trójcy

11. Czy aby następujące zaraz potem słowa nie podważają tej egzegezy? Bo Apostoł mówi w dalszym ciągu: „Żaden z ludzi go nie widział, ani też widzieć może”.

Nie, słowa te wcale nie przekreślają uprzedniego tłumaczenia, ponieważ odnoszą się one do Chrystusa jako Boga. Żydzi nie widzieli jego Bóstwa. Widzieli jedynie ciało i to ukrzyżowali. W żaden sposób nie można widzieć Bóstwa ludzkimi oczyma. Ale ogląda się je tym wzrokiem, którym patrzają ci, co już nie ludźmi, ale ponad ludźmi są. Słusznie więc do Boga, Trójcy Świętej, odnosi się słowa: „Błogosławiony i jedyny mocarz” okazujący przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa w swoim czasie. W tym samym bowiem znaczeniu Apostoł mówi: „który jedynie ma nieśmiertelność” jak powiedziane jest: „który jeden czyni cuda” (Ps 72, 18).

Cała Trójca jest sprawcą cudów

Chciałbym wiedzieć, do kogo moi przeciwnicy odnoszą te słowa? Jeżeli do Ojca, to jakżeż mogą być prawdziwe słowa samego Syna: „Cokolwiek On [Ojciec] czyni, to także i Syn czyni” (J 5, 19).

Cóż jest bardziej przedziwnego wśród cudów, jak przywracać życie umarłym? Otóż tenże Syn mówi: „Jako bowiem Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak i Syn, komu zechce, życie daje” (*ibid.* 21). Jakżeż więc sam Ojciec miałby czynić cuda, gdy nie można przytoczonych słów odnieść wyłącznie do Ojca czy Syna, ale z wszelką pewnością do jednego Boga, prawdziwego, jedynego: Ojca, Syna i Ducha Świętego?

Syn, Stwórca wszechrzeczy

827 12. Tak samo, gdy tenże Apostoł powiada: „Dla nas wszakże istnieje tylko jeden Bóg Ojciec, od którego pochodzi wszystko i dla którego wszyscy jesteśmy. I jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego stało się wszystko i my przez niego” (1 Kor 8, 6); któż wątpi, że „wszystko” oznacza tutaj rzeczy stworzone, jak czytamy u Jana: „Wszystko się przez nie stało” (J 1, 3)? Pytam więc: o kim mówi Apostoł w następującym tekście: „Albowiem z Niego, przez Niego i w Nim jest wszystko: Jemu chwała na

wieki. Amen” (Rz 11, 36)? Jeśli mówi o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, wymieniając każdą z Osób poszczególnie – gdy „z Niego” oznacza Ojca, „przez Niego” – Syna, i „w Nim” – Ducha Świętego” – to jasne, że Ojciec, Syn i Duch Święty są jednym Bogiem, gdyż kończy mówiąc: „Jemu chwała na wieki”. Dlatego to nie mówi na początku tego zdania: „O głębokości bogactw, mądrości i umiejętności” Ojca albo Syna, albo Ducha Świętego, ale mówi: „mądrości i umiejętności Bożej! Jakże niepojęte są sądy Jego i niedościgłe drogi Jego. Któż bowiem poznał myśl Pana, albo kto był doradcą Jego. Albo kto dał Mu pierwszy, aby Mu oddać miał? Albowiem z Niego, przez Niego i w Nim jest wszystko. Jemu chwała na wieki. Amen” (Rz 11, 33–36).

Syn, sam nie będąc stworzony, uczynił wszystko

Gdybyśmy chcieli odnieść te słowa wyłącznie do Ojca, to jakżeż da się pogodzić, że wszystko jest przez Ojca uczynione, z tym, że według Listu do Koryntian wszystko jest uczynione przez Syna? Czytamy bowiem: „Jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego stało się wszystko”; a w Ewangelii Jana: „Wszystko przez nie się stało”.

Przecież, jeżeli jedne rzeczy zostały uczynione przez Ojca, a inne przez Syna, to nie wszystko stało się przez Ojca i nie wszystko przez Syna. A jeśli wszystko stało się przez Ojca i wszystko przez Syna, w takim razie to samo stało się przez Ojca i Syna. Więc Syn jest równy Ojcu, a działania Ojca i Syna nie można od siebie oddzielić. Gdyby Ojciec stworzył Syna, który przecież nie stworzył sam siebie, to nie wszystko by było przez Syna uczynione. Otóż przez Syna „wszystko... się stało”.

Zatem Syn nie jest stworzony, lecz wspólnie z Ojcem uczynił wszystko, co się stało. Zresztą Apostoł nie przemilczał tego i stwierdza bardzo wyraźnie: „Który mając naturę Bożą, nie poczytywał swej równości z Bogiem za przywłaszczenie” (Flp 2, 6), przy czym imieniem „Bóg” oznacza tu Ojca, podobnie jak w innym miejscu, gdy mówi „Głową dla Chrystusa jest Bóg” (1 Kor 11, 3).

Równość Ducha Świętego z Ojcem i Synem

13. Zebrano również wiele świadectw odnoszących się do Ducha Świętego, którymi w wielkiej mierze posługiwali się omawiający przed nami¹⁷ te kwestie.

Świadectwa te bardzo wyraźnie wykazują, że Duch Święty jest Bogiem, a nie stworzeniem. Nie będąc zaś stworzeniem, jest nie tylko Bogiem – bo i ludzi też nazywa się bogami (Ps 81, 6; J 10, 34) – ale jest prawdziwym Bogiem. Jest więc równy Ojcu i Synowi, i w jedności Trójcy jest z Nimi współistotny i współwieczny.

To, że Duch Święty nie jest stworzeniem, okazuje się szczególnie jasno w tym miejscu Pisma św., gdzie jest powiedziane, byśmy służyli nie stworzeniu, ale Stwórcy (Rz 1, 25). Nie o taką służbę tu chodzi, jak kiedy wzajemnie służyliśmy sobie z miłości (Ga 5, 13), co się po grecku wyklada *douleuein*, ale o ten jej rodzaj, w jaki służy się tylko Bogu, co nazywamy po grecku *latreuein*. Od tego greckiego wyrazu wywodzi się nazwa *idololatrye*, bałwochwalcy, miano nadawane tym, którzy bałwanom oddają kult należny Bogu. O tym rodzaju czci jest powiedziane: „Panu Bogu twemu kłaniać się będziesz i jemu samemu służyć będziesz” (Pwt 6, 13; Mt 4, 10). Grecki tekst Pisma św. dobitniej to wyraża, gdyż mamy w nim: *latreuseis*. Stąd, że nie wolno nam tak służyć stworzeniu, że 828 przykazano nam: „Panu Bogu twemu kłaniać się będziesz i jemu samemu służyć będziesz”, wywodzi się odraza Apostoła do tych, którzy czcili stworzenia i służyli im bardziej niż Stwórcy. W każdym więc razie Duch Święty nie jest stworzeniem i święci wszyscy służą Mu jako Bogu, zgodnie ze słowami Apostoła: „Bo prawdziwie obrzezani jesteśmy my, służący Duchowi Bożemu” (Flp 3, 3), po grecku *latreuontes*.

Liczne kodeksy, między nimi także i łacińskie, podają to w następującym brzmieniu: „Którzy Duchowi Bożemu

¹⁷ Zob. Bibliografia: TERTULIAN, *Adv. Praxeam*, ATANAZY ALEKSANDRYJSKI, *Listy do Serapiona*, HILARY, *De Trinitate*, DYDYM ŚLEPIEC, *O Duchu Świętym*, BAZYLI, *O Duchu Świętym*, GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowy teologiczne*, AMBROŻY, *O Duchu Świętym*.

służymy”, co mamy we wszystkich lub prawie wszystkich tekstach greckich. Niektóre egzemplarze łacińskie zamiast „Duchowi Bożemu służymy”, podają: „W duchu służymy Bogu”¹⁸. Czyż jednak ci, którzy w tym się mylą i nie chcą ustąpić większemu autorytetowi, znajdują również odmianę dla następującego tekstu: „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są w was świątynią Ducha Świętego, którego macie od Boga?” (1 Kor 6, 19*) A cóż bardziej niedorzecznego i bluźnierczego jak twierdzić, że członki Chrystusowe są świątynią stworzenia, które zdaniem pewnych ludzi jest niższe od Chrystusa? Powiedziano przecież na innym miejscu: „Ciała wasze są członkami Chrystusa” (*ibid.* 15). Jeśli zaś członki Chrystusowe są świątynią Ducha Świętego, to Duch Święty nie jest stworzeniem. Komu bowiem ciało nasze oddajemy jako świątynię, temu oddajemy cześć należną tylko Bogu, która po grecku nazywa się *latreia*. Dlatego Apostoł mówi następnie: „Chwalcie tedy... Boga w ciele waszym” (*ibid.* 20).

2. Niższość Syna wobec Ojca

VII. 14. Takie i podobne świadectwa Pisma św. – jak powiedziałem, w wielkiej mierze wykorzystane przez naszych poprzedników dla odparcia oszczerstw i błędów heretyckich¹⁹ – ukazują naszej wierze jedność i równość Boskiej Trójcy.

¹⁸ Tekst grecki (Merk 1957 – Nestlé 1960) podaje: *hoi pneumatí theou latreuontes* „uprawiając kult w duchu Bożym”; ale wydania podają w aparacie krytycznym kilkanaście manuskryptów, które mają (razem z Wulgatą i z tekstem syryjskim): *pneumatí theō* „(służąc) Duchowi – Bogu”. Augustyn rozumie *pneumatí theou* „Duchowi Bożemu”, co nie jest absolutnie sprzeczne z gramatyką greki klasycznej. Najnowsze gramatyki (Blas-Debrunner 1958, Funk, Chicago 1961) o tym przypadku się nie wypowiedziały.

¹⁹ Por. *Sermo arianorum*, Postowie, n. 39, *Rozprawa z Maksyminem* (str. 610–613), który powołuje się na pseudosobór w Sirmium (357). Oto tekst cytowany przez św. ATANAZEGO, *De Synodis*, 28, P. G. 26, 741: „cześć i honor, chwala i majestat, samo imię nawet, wszystko jest większe u Ojca niż u Syna” (to samo u św. HILAREGO, *De Synodis*, 11, P. L. 10, 489).

Niższość Syna w naturze ludzkiej

Jest jednak w Piśmie św. – z racji Wcielenia Słowa Bożego, które dokonało się dla naszego zbawienia, aby człowiek Jezus Chrystus stał się pośrednikiem Boga i ludzi (1 Tm 2, 5) – wiele takich powiedzeń, które podsuwają myśl, lub nawet wyraźnie na to wskazują, że Syn jest niższy od Ojca. Ludzie nie dość pilnie badający i zestawiający liczne wypowiedzi Pisma św. pobłądzili w tym, odnosząc do wiecznej substancji Słowa, która istniała już przed Wcieleniem, to co tam powiedziano o Jezusie jako człowieku. Ludzie owi twierdzą, że Syn jest niższy od Ojca, ponieważ Pan sam powiedział: „Ojciec większy jest niżli ja” (J 14, 28). Prawda jednak okazuje, że w takim razie Syn musiałby być mniejszy od samego siebie. Jakżeż bowiem nie stałby się mniejszy od samego siebie ten, który „wyniszczył samego siebie przyjąwszy naturę sługi” (Flp 2, 7)? Lecz nie przyjął On natury sługi w taki sposób, by miał utracić przez to Boską naturę, w której był równy Ojcu. Jeśli więc w taki sposób przyjął naturę sługi, że nie utracił przez to natury Bożej, ponieważ i jako sługa, i jako Bóg jest On jednorodzonym Synem Boga Ojca, to jako Bóg jest równy Ojcu, a jako sługa jest 829 Pośrednikiem Boga i ludzi, człowiekiem, Jezusem Chrystusem. Któż tego nie widzi, że jako Bóg jest On wtedy wyższy od samego siebie, a jako sługa – niższy? Pierwsze bowiem rozumie się ze względu na naturę Bożą, a drugie – naturę sługi, i to bez żadnego pomieszania.

Zasada wyjaśniająca tę kwestię

Wskazana przez nas zasada rozwiązywania przedstawionej trudności na przestrzeni całego Pisma została podana w jednym z listów św. Pawła, gdzie szczególnie dobitnie zaznacza się to rozróżnienie. Apostoł mówi: „Który mając naturę Bożą i równość z Bogiem nie przywłaszczył, nie strzegł jej zazdrośnie, ale wyniszczył samego siebie, przyjąwszy naturę sługi, stawszy się podobnym do ludzi i dla

swego sposobu życia uznany był za człowieka" (Flp 2, 6-7)²⁰.

Jest więc Syn Boży naturą równy Bogu Ojcu, a sposobem bytowania jest od Niego niższy, gdyż przez przyjęcie natury sługi stał się niższy od Ojca. Natomiast w Boskiej naturze, która była Jego naturą zanim przyjął naturę sługi, jest równy Ojcu²¹. Jako Bóg jest Słowem, przez które wszystko się stało (J 1, 3); jako sługa zaś został uczyniony z niewiasty i podlegał Zakonowi, aby tych, którzy byli pod Zakonem, odkupił (Ga 4, 4-5). Jako Bóg stworzył człowieka, jako sługa sam był człowiekiem. Gdyby bowiem Ojciec sam, bez Syna, uczynił człowieka, to by nie było napisane: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze” (Rdz 1, 26). A ponieważ Boska natura przyjęła naturę sługi, przeto Bóg jest zarazem i Bogiem i człowiekiem, a człowiek jest jednocześnie człowiekiem i Bogiem²². Człowiek jest jednocześnie Bogiem dzięki temu, że przyjmuje człowieczeństwo, a Bóg jest człowiekiem przez przyję-

²⁰ Tak samo odpowiada św. HILARY, *De Trinitate*, IX. 53-56, P. L. 10, 323-327 oraz św. AMBROŻY, *De fide ad Gratianum*, V. 18, 225, P. L. 16, 695; C. S. E. L. 78 (1962), str. 302.

²¹ Tutaj jednak kierunek grecki przedstawia subtelniejsze rozumowanie. Można bowiem w pewien sposób mówić o „nierówności” Osób według odnośni pochodzenia: Syn jako zrodzony jest w zupełności „zależny” od Ojca. Zob. ATANAZY, *Mowa I przeciw arianom*, n. 58, P. G. 26, 133; oraz LIST ALEKSANDRA, bpa aleksandryjskiego, o potępieniu Ariusza, cytowany przez TEODORETA, *Hist. Eccl.*, I. 3, P. G. 82, 905, G. C. S. I, 4, 48, str. 21. Tak samo TERTULIAN, *Adv. Praxeam* 9, P. L. 2, 187 i św. HILARY, *De Trinitate*, IX. 54, P. L. 10, 324. Ale jak sam św. Augustyn powie to niżej (ks. II. I, 5): „przez te słowa trzeba rozumieć nie nierówność, a zrodzenie Jego”.

²² Jest to tzw. *Communicatio idiomatum* (współorzekanie przymiotów), tzn. że to, co jest właściwością danej natury, przypisuje się podmiotowi tej natury. Gdy mówi się o Chrystusie, że „Bóg umarł na krzyżu”, to nie znaczy, że przyznajemy naturze Bożej właściwości ludzkie, ale twierdzimy, że Chrystus, który jest Bogiem, umarł jako człowiek. Tak samo rzecz się ma, gdy się mówi, że Chrystus jest wszechmocny. Wszechmoc jest przymiotem Bożym, a Chrystus-Człowiek posiada ją jako Bóg. Tak zwykle wyraża się Pismo św. i Ojcowie Apostolscy. ORYGENES pierwszy omówił zagadnienie z punktu widzenia spekulacji teologicznej (*De principiis*, II, 6, 3, P. G. 11, 211). Ujmować tę „komunikację” ontologicznie, to wpadać w błąd monofizytów; widzieć w tym tylko przenośnię, to wyznawać nestorianizm. Najjaśniej to zagadnienie przedstawiają: GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowa* 38, 13, P. G. 36, 325 i GRZEGORZ Z NISSY, *Contra Eunomium*, V, P. G. 44, 705. Św. CYRYL Z ALEKSANDRII wyraził to przeciw Nestoriuszowi w walce o tytuł Matki Bożej, *Theotokos*, dla Najśw. Maryi Panny (Dz. 116, 124). Całość zagadnienia u św. TOMASZA Z AKWINU, *Summa Theol.* III. q. 16.

cie człowieczeństwa²³. Jednakże to przyjęcie jednej natury przez drugą nie przemieniło ich w siebie wzajemnie: Bóstwo bowiem nie przeobraziło się przez to w stworzenie, tak by miało już nie być Bogiem. Także i stworzenie nie przemieniło się w Boga i nie przestało być stworzeniem.

III. RÓŻNE KWESTIE DOTYCZĄCE CHRYSTUSA, SŁOWA WCIELONEGO

1. Przekazanie Ojcu Królestwa

1 Kor 15, 28: Syn, jako człowiek, poddany Ojcu

VIII. 15. Apostoł mówi: „I gdy już wszystko poddane mu będzie, wtedy i Syn podlegać będzie temu, który poddał mu wszystko” (1 Kor 15, 28). Powiedział tak dlatego, by nikt nie sądził, że człowieczeństwo Chrystusa, przyjęte od ludzkiego stworzenia, zostało następnie przemienione w Boskość, a raczej Bóstwo, będące już nie stworzeniem, ale jednością Trójcy Świętej, która z natury swej, współistotnej i współwiecznej, jest niematerialna i niezmienna. Albo – jeżeli ktoś stanowczo twierdzi, jak niejedni to rozumieją – w słowach: „I Syn podlegać będzie temu, który poddał mu wszystko”, „poddanie się” może oznaczać przyszłe przemienienie się stworzenia w samą istotę, czyli substancję Stwórcy, tak iż to, co stanowiło substancję stworzenia, stanie się substancją Stwórcy. Lecz w takim

²³ Tekst Augustyna nie mówi: „człowieczeństwo” a: „człowieka”. Takie wyrażenie – często spotykane u Ojców tak łacińskich, jak i greckich w IV w. – byłoby nie do przyjęcia od chwili sporów nestoriańskich. Sw. Atanazy np. używa zwykle wyrazu *enanthropēsis* (uczłowieczenie), rzadko *enāōmatosis* (wcielenie). Cyryl Aleksandryjski sam się poprawił, gdy tylko sobie uświadomił, że Nestoriusz głosi naukę o przejęciu przez Syna Bożego jakiejś o s o b y ludzkiej: „stał się człowiekiem, a nie przyjął (w siebie) człowieka, jak myśli Nestoriusz” (*Epist.* 45, P. G. 77, 236). Zresztą Augustyn jasno przedstawia jedność osoby Chrystusa: „Syn Boży, który jest Słowem Bożym, posiada człowieka, jak dusza posiada ciało. Tak samo jak dusza posiadająca ciało nie tworzy dwóch osób, a jednego człowieka, tak i Słowo Boże posiadające człowieka nie tworzy dwóch osób, a jednego Chrystusa” (*In Jo. tract.* 19, 19, P. L. 35, 1553).

razie nie ulega wątpliwości, że nie nastąpiło to jeszcze wtedy, gdy Pan powiedział: „Ojciec jest większy niż ja” (J 16, 28). Powiedział to bowiem nie tylko przed wstąpieniem do nieba, ale nawet przed męką swą i zmartwychwstaniem. 830 Otóż ci, którzy przyjmują przeobrażenie i przemianę natury ludzkiej w Bóstwo, w taki sposób rozumieją słowa: „Wtedy i Syn podlegać będzie temu, który poddał mu wszystko”, jak gdyby było powiedziane: „Wtedy i sam Syn Człowieczy i przyjęta przez Słowo Boże natura ludzka przemieni się w naturę Tego, który poddał Mu wszystko”. Jako przyszłe „wtedy” przyjmują oni czas po dniu Sądu, gdy Syn „odda Królestwo Bogu i Ojcu” (I Kor 15, 24). A więc nawet i w tej opinii Ojciec także i teraz jest wyższy niż przyjęta z Dziewicy natura sługi. Jeżeli nawet – jak niektórzy utrzymują – człowiek Jezus Chrystus został przemieniony w substancję Boga, to i tak nie da się zaprzeczyć temu, że Jego ludzka natura istniała jeszcze wówczas, kiedy przed męką powiedział: „Ojciec większy jest niż ja”. A więc bezsprzecznie słowa te oznaczają, że Ojciec jest wyższy niż natura sługi w Synu, a Syn jako Bóg jest równy Ojcu.

Syn sam poddaje sobie wszystko

Apostoł mówi także: „Lecz gdy powie «Wszystko jest już poddane», znaczy to oczywiście: z wyjątkiem Tego, który mu wszystko poddał” (I Kor 15, 27).

Słów tych nie należy rozumieć w taki sposób, jakoby wszystkie rzeczy zostały poddane Synowi przez Ojca, a Syn sam nie poddał ich sobie. Apostoł wykazuje to jasno, mówiąc do Filipian: „Ale co do nas, to my przebywamy w niebiesiech, skąd też Zbawiciela oczekujemy, Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przemieni ciało naszego umiżenia i upodobni je do ciała jasności swojej tą mocą, którą też może poddać sobie wszystko” (Flp 3, 20–21).

Dzieje się tak dlatego, że działanie Ojca i działanie Syna są nierozdzielne. Zresztą nie Ojciec poddaje sobie wszystko, ale Syn Mu poddaje, przekazując Królestwo. O Synu przecież powiedziano: „Gdy przekaże swe Królestwo Bogu

Ojcu, zniszczywszy przedtem wszelkie inne panowanie, władzę i moc" (1 Kor 15, 24). Więc to On poddaje i niszczy.

1 Kor 15, 28: Syn przekaze Królestwo Bogu Ojcu, sam jednak nie wyzbędzie się przez to Królestwa

16. Nie sądźmy również, by Chrystus, oddając Bogu i Ojcu Królestwo, miał przez to sam wyzbąć się królowania. Bo i tak niektórzy mniemają niemądrze.

Kiedy bowiem powiedziano: „Przekaze swe Królestwo Bogu Ojcu”, nie oznacza to odsunięcia Syna na bok, ponieważ jest On jednym Bogiem wraz z Ojcem. Lecz ludzi niedbale czytających Pismo św. i zamięłowanych w sporach myli zamieszczone tam słowo „dopóki”. Rzeczywiście, powiedziano w następnym zdaniu: „Bo potrzeba, by on panował, dopóki nie rzuci wszystkich Przyjaciół swoich pod stopy swoje” (1 Kor 15, 25; por. Ps 109, 1), co rozumieją, jak gdyby dokonawszy tego, miał już nie królować. Opieszalcy, nie pojmują, że powiedziano tutaj zupełnie to samo, co w tych oto słowach: „Silne serce jego nie zadrży aż pokona nieprzyjaciół swoich” (Ps 111, 8). Przecież serce zwycięzcy nie upadnie, nie „zadrży” na sam widok nieprzyjaciół.

A co znaczą słowa: „Gdy przekaze swe Królestwo Bogu Ojcu”? Czyżby Królestwo nie należało teraz do Boga Ojca? – Nie. Tutaj chodzi o wszystkich sprawiedliwych. Teraz, gdy żyją wiarą, króluje nad nimi Pośrednik Boga i ludzi, człowiek Jezus Chrystus, mający ich doprowadzić do widzenia, o którym mówi tenże Apostoł, że będzie „twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12). A więc, kiedy mamy: „Przekaze swe Królestwo Bogu Ojcu”, to tak jakby było powiedziane: „Gdy doprowadzi wszystkich wierzących do kontemplacji Boga Ojca”. To właśnie Pan mówi: „Wszystko dane mi jest od Ojca mego. I nikt nie 831 zna Syna, jeno Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, jeno Syn i komu by Syn zechciał objawić” (Mt 11, 27). Syn objawi Ojca, „zniszczywszy przedtem wszelkie inne panowanie, władzę i moc”.

To znaczy objawi Go wtedy, gdy już nie będzie potrzeba podobieństw i symbolów udzielanych nam przez anielskie **Panowania, Władztwa i Moce**. Do nich to można słusznie odnieść słowa Pieśni nad pieśniami zwrócone do Oblubienicy: „Łańcuszki złote uczynimy tobie srebrem nakrapiane, podczas gdy król był w pokoju swoim” (Pnp 1, 10-11). To znaczy: dopóki Chrystus pozostaje w ukryciu i tajemnicy, „życie wasze ukryte jest wspólnie z Chrystusem w Bogu. Gdy ukaże się Chrystus, życie wasze, wtedy i wy ukazecie się razem z nim w chwale” (Kol 3, 3-4). A zanim to nastąpi, „widzimy niejasno przez zwierciadło”, to jest w podobieństwach, „lecz później twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12).

Kontemplacja Boga celem naszego życia

17. Kontemplacja Boga została nam obiecana jako kres i uwieńczenie wszystkich naszych uczynków, jako wieczna doskonałość szczęścia.

Tak: „Teraz jesteśmy dziećmi Bożymi. A czym kiedyś będziemy, to się nie ujawniło jeszcze. Wiemy tylko, że gdy się to ujawni, podobni będziemy do niego, bo ujrzymy go, jakim jest” (1 J 3, 2). To o czym mówił słudze swemu Mojżeszowi: „Jam jest, którym jest... Tak powiesz synom Izraelowym: Który jest, posłał mię do was” (Wj 3, 14); to oglądać będziemy, mając życie wieczne. „A to jest życie wieczne, aby poznali Ciebie, jedynego Boga Prawdziwego, i tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3). Nastąpi to, kiedy „przyjdzie Pan, który ujawni to, co się kryje w ciemności” (1 Kor 4, 5), gdy przeminą już ciemności tego śmiertelnego i niszczonego świata. Wtedy nastanie dla nas poranek, o którym powiedziano w Psalmie: „Rano będę stał przed tobą i patrzył” (Ps 5, 5).

Sądzę, że o tej kontemplacji jest mowa w słowach: „Gdy przekaze swe królestwo Bogu Ojcu”, to znaczy: kiedy Pośrednik Boga i ludzi, człowiek Jezus Chrystus, królujący nad tymi, którzy teraz wiarą żyją, doprowadzi ich do widzenia Boga i Ojca. Jeśli się w tym myślę, niech mnie poprawi ktoś, kto lepiej wie. Nie wydaje mi się jednak, by mogło być inaczej.

W każdym razie z pewnością niczego więcej nie będziemy szukać osiągnawszy widzenie, które teraz nie stało się jeszcze naszym udziałem, jak długo radość nasza jest jeszcze przedmiotem nadziei. – „A nadzieja, którą się widzi, nie jest nadzieją: tego bowiem, co się już widzi, jakże jeszcze spodziewać się można? A jeśli spodziewamy się tego, czego nie widzimy, to w cierpliwości oczekujemy” (Rz 8, 24–25), „pokąd król jest w pokoju swoim” (Pnp 1, 11). Lecz kiedy to nastąpi, stanie się tak, jak jest napisane: „Napełnisz mię weselem przy obliczu twoim” (Ps 15, 11). Mając tę radość, niczego już szukać nie będziemy. O, wtedy już niczego nie będzie się szukać i nie będzie można szukać, bo okaże się nam Ojciec i to nam wystarczy (por. J 14, 8).

J 14, 8: Podobnie jak Ojciec, objawi się nam również i Syn

Dobrze rozumiał to Filip mówiąc do Pana: „Pokaż nam Ojca, a wystarczy nam”.

Ale nie rozumiał on jeszcze wtedy, że tak samo by mógł powiedzieć: „Panie, pokaż nam siebie samego, a wystarczy nam”. Toteż, ażeby mógł to zrozumieć, Pan mu odpowiedział: „Tak długo jestem z wami, a nie poznałeś mnie, Filipie? Kto ujrzał mnie, zobaczył Ojca”. Chcąc jednak, by uczeń żył wiarą, zanim widzenie będzie dla niego możliwe, Pan rzekł następnie: „Nie wierzysz, że ja jestem w Ojcu, a Ojciec we mnie?” (J 14, 8–10), bo „jak długo jesteśmy w ciele, pielgrzymami jesteśmy, daleko od Pana; 832 bo pielgrzymujemy jeszcze w wierze, a jeszcze nie w widzeniu” (2 Kor 5, 6–7). Widzenie jest nagrodą. Dla tej nagrody serca oczyszczają się przez wiarę, jak napisano: „Oczyściwszy przez wiarę ich serca” (Dz 15, 9). Ale oto najważniejszy dowód, że dla tej kontemplacji serca winny się oczyścić: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). A ponieważ na tym polega żywot wieczny, przeto mówi Bóg w psalmie: „Długością dni napełnię go i okażę mu zbawienie moje” (Ps 90, 16).

Więc zarówno słowa: „Okaż nam Syna”, jak i „Pokaż nam Ojca”, oznaczają najzupełniej to samo, bo nie można

pokazać jednego, nie objawiając zarazem i drugiego, owszem, obaj są jednością, jak Pan sam to powiedział: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). A wreszcie, ze względu na samą Ich nierozłączność, wystarcza czasem wymienić po prostu Ojca, bądź też tylko Syna, mówiąc, że widok oblicza Jego przepelnia nas weselem.

2. Syn i Duch Święty w nas

Duch Święty źródłem naszego szczęścia

18. Nie wyłącza się z tego i wspólnego Ich Ducha, to jest Ducha Ojca i Syna, który właściwie nazywa się Świętym Duchem, Duchem „prawdy, którego świat nie może przyjąć”.

Na tym zaś polega nasze pełne szczęście – i nie masz nad nie nic wyższego – żeby radować się Bogiem w Trójcy Świętej, na którego obraz zostaliśmy uczynieni.

Dlatego niekiedy mówimy o Duchu Świętym w taki sposób, jak gdyby On jeden wystarczał nam do szczęścia. Rzeczywiście wystarcza nam, a to z tej racji, że nie można Go oddzielić od Ojca i Syna; podobnie jak Ojciec nam wystarcza, bo nie oddziela się Go od Syna i Ducha Świętego; a Syn dlatego wystarcza sam, ponieważ nie można Go oddzielić od Ojca i Ducha Świętego. Cóż bowiem innego mogą oznaczać słowa: „Jeśli mnie miłujecie, zachowujcie przykazania moje. A ja prosić będę Ojca i innego Pocieszyciela da wam, aby pozostał z wami na zawsze. Ducha prawdy, którego świat nie może przyjąć” (J 14, 15–17). To znaczy, że nie przyjmują Go miłośnicy świata, bo „człowiek zmysłowy nie ogarnia tego, co z Ducha Bożego pochodzi” (1 Kor 2, 14).

Pozorna niższość Syna w porównaniu z Duchem Świętym w naszej szczęśliwości (J 14, 15–16)

Mogłoby się jednak wydawać, iż słowa: „A ja prosić będę Ojca i innego Pocieszyciela da wam”, zostały powiedziane dlatego, że sam Syn nie wystarcza dla naszego szczęścia.

Tekst ten należy rozumieć zupełnie tak samo jak następujący: „Lecz gdy przyjdzie ów Duch prawdy, nauczyci was wszelkiej prawdy” (J 14, 26). Czyż w słowach tych wyłącza się Syna, jak gdyby nie uczył On wszelkiej prawdy, albo jak gdyby Duch Święty uzupełniał to, czego Syn nie mógł nauczyć? Proszę, niech przeciwnicy nasi mówią, jeśli im się tak podoba, że Duch Święty jest większy od Syna, choć zwykle uważają Go za niższego²⁴. Jedynie dlatego, że nie jest powiedziane: „Tylko On was nauczyci” albo: „Nikt poza Nim nie nauczyci was wszelkiej prawdy”, w ostateczności i z trudem zgadzają się na to, iż także Syn naucza razem z Duchem Świętym. Czyżby więc i Apostoł wykluczał Syna od znajomości rzeczy Bożych, ponieważ mówi: „Nikt nie zna tego, co w Bogu jest, jeno Duch Boży” (1 Kor 2, 11)? I pomyśleń ci mogą na tej podstawie wnosić, że wyłącznie Duch Święty, jak wyższy niższego, poucza Syna o rzeczach Bożych, i że Syn tak dalece to uznaje, iż mówi: „Ale żem to wam powiedział, smutek napełnił serca wasze. Lecz ja prawdę wam mówię: lepiej dla was, żebym odszedł, bo jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do was, a jeśli odejdę, pošlę go do was” (J 16, 6–7).

Konieczność Wniebowstąpienia dla okazania Boskości Syna

833 IX. Lecz Pan nasz powiedział tak nie z racji nierówności pomiędzy Słowem Bożym i Duchem Świętym. Powiedział dlatego, że obecność Syna Człowieczego poniekąd była przeszkodą w przyjściu Tego, który bynajmniej nie był od Niego niższy przez to, iż nie „wyniszczył samego siebie”, tak jak Syn „przyjawszy naturę sługi” (Flp 2, 7).

Trzeba więc było odjąć sprzed ich oczu „naturę sługi”, ponieważ patrzący na nią mniemali, że Chrystus jest jedynie tym, co oni widzą. Dlatego powiedział do nich: „Gdybyście mnie miłowali, zaiste radowalibyście się, że idę do Ojca. Bo Ojciec większy jest niżli ja” (J 14, 28). To znaczy: „Dlatego potrzeba, abym odszedł do Ojca, ponieważ na

²⁴ Zob. *Wyznanie wiary* bpa Wulfily, Posłowie, n. 40, str. 615; oraz *Sermo arianorum*, tamże, n. 39, str. 610.

podstawie tego, co widzicie, mniemacie, żem mniejszy od Ojca, i tak, zajmując się stworzeniem i przyjętą przez mnie postacią, nie pojmujecie mojej równości z Ojcem”.

Z tej samej racji powiedział także i te słowa: „*Noli me tangere* – Nie dotykaj mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca mego” (J 20, 17). Dotknięcie bowiem jest poniekąd uwieńczeniem poznania, a Jezus nie chciał, by zwrócone ku Niemu serca za ostateczny cel uważały; to tylko, co jest widoczne. Jego odejście do Ojca miało pokazać, że On jest równy Ojcu. To dopiero może być uważane za osiągnięcie poznania, które „nam wystarczy”.

Będziemy widzieć Syna wraz z Ojcem

Niekiedy także i o Synu się mówi, że On sam wystarcza, i w Jego widzeniu obiecuje się doskonałą nagrodę naszej miłości i naszego pragnienia. Na przykład Pan powiedział: „Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten jest, który mnie miłuje. A kto mnie miłuje, umiłuje go Ojciec mój i ja go miłować będę, i siebie samego mu objawię” (J 14, 21).

Czyżby naprawdę to, że nie dodaje tutaj: „Objawię również i Ojca”, miało oznaczać, że siebie oddziela od Ojca? – Oto w czym jest prawda: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Kiedy Ojciec się objawia, okazuje się również i Syn, bo jest w Ojcu. A gdy Syn się objawia, wtedy objawia się także i Ojciec, który w Nim jest. Więc podobnie jak wtedy, gdy mówi: „Objawię mu samego siebie”, znaczy to, że objawia również i Ojca; tak samo, gdy jest powiedziane: „Przekaze swe Królestwo Bogu Ojcu”, rozumiemy to w taki sposób, że Syn nie wyzbywa się przez to Królestwa. Doprowadzając wierzących do kontemplacji Boga Ojca, z pewnością doprowadza ich tym samym i do oglądania Siebie. On, który rzekł: „Objawię mu samego siebie”. Toteż na pytanie Judy Apostoła: „Dlaczego to masz się objawić nam, a nie światu? Odpowiadając Jezus rzekł mu: Jeśli mnie kto miłuje, będzie przestrzegał nauki mojej i Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i przebywać u niego będziemy” (J 14, 22–23).

A więc nie tylko samego siebie objawia temu, kto Go miłuje, gdyż razem z Ojcem do niego przychodzi, mieszka i przebywa u niego.

Duch Święty mieszka w nas razem z Ojcem i Synem

19. A może kto sądzi, iż ten przybytek, jaki Ojciec i Syn uczynili sobie w miłującym Ich, pozostaje zamknięty dla Ducha Świętego?

Co w takim razie znaczą słowa powiedziane przedtem o Duchu Świętym: „Którego świat nie może przyjąć, bo go nie widzi ani go nie zna. Lecz wy go poznacie, bo u was pozostaje i w was będzie przebywał” (J 14, 17)? O, nie wyłącza się od zamieszkiwania w duszy Tego, o którym powiedziano: „U was pozostanie i w was będzie przebywał”. Chyba że znalazłby się ktoś tak tępy, kto by mniemał, iż gdy Ojciec i Syn przychodzą zamieszkać u przyjaciela swego, wtedy Duch Święty odchodzi stamtąd, ustępując miejsca 834 większym od Siebie. Ale przecież Pismo św. zapobiega takiemu nieduchowemu sposobowi pojmowania rzeczy, gdy nieco wyżej powiada: „A ja prosić będę Ojca i innego Poczieszyciela da wam, aby pozostał z wami na zawsze (J 14, 16).

Nie odchodzi więc, kiedy Ojciec i Syn przybywają, ale w tym samym przybytku wraz z Nimi będzie mieszkać na wieki; bo ani On sam bez Nich nie przychodzi, ani Oni bez Niego. Jedynie dla wskazania Trójcy, odrębnie wymienia się poszczególne Osoby, przez co jednakże bynajmniej nie rozumie się oddzielania ich od pozostałych Osób, a to z racji jedności tejże Trójcy oraz jedności substancji i Bóstwa Ojca, Syna i Ducha Świętego ²⁵.

3. Widzenie Boga

X. 20. Więc Pan nasz, Jezus Chrystus, przekaże Królestwo Bogu Ojcu. Lecz nie odbierze mu przez to ani siebie samego, ani Ducha Świętego, kiedy już doprowadzi wie-

²⁵ To jest zasadnicze założenie św. Augustyna: Trójca Święta jest jednym Bogiem. Do tego twierdzenia autor ustawicznie powraca przy każdej sposobności.

rzących do kontemplacji Boga. Do kontemplacji będącej celem wszystkich naszych dobrych uczynków i wiecznym odpocznieniem i szczęściem, które już nigdy nie będzie nam odjęte. To nam Pan zapowiada mówiąc: „Znowu was zobaczę i będzie się radowało serce wasze, a radości waszej nikt wam nie odbierze” (J 16, 22).

Maria i Marta

Symbolem zapowiadającym tę przyszłą radość była Maria siedząca u stóp Pana i słuchająca Jego słów²⁶. Wolna od troski o działanie, cała zwrócona, cała skupiona w prawdzie – w tej mierze, w jakiej jest do tego zdolne obecne życie, na tyle jednak, że mogła stać się zapowiedzią tego, co będzie w wieczności.

Podczas gdy siostra jej Marta krzątała się około różnych posług zabiegając o rzeczy, oczywiście dobre i pożyteczne, ale mające przeminąć, kiedy nadejdzie odpocznienie, Maria już odpoczywała w słowie Pana. Dlatego Marcie skarżącej się, że siostra jej nie pomaga, Pan odpowiedział: „Maria najlepszą część obrała, która jej nie będzie odjęta” (Łk 10, 42). Nie powiedział, że Marta złą część obrała. Ale powiedział, że najlepsza jest ta część, „która nie będzie odjęta”. Natomiast zabiegi mające na celu zaopatrywanie potrzeb przeminą wraz z potrzebami i brakami. Zapłatą tych dobrych uczynków, które ustaną, będzie odpoczynek mający trwać na wieki. W kontemplacji tej Bóg będzie wszystkim i we wszystkich. Wtedy już o nic nie będziemy prosić, bo nam wystarczy przyjmować blask Jego światłości i Nim się weselić. Przeto ten, w którym Duch

²⁶ W tradycji chrześcijańskiej Orygenes pierwszy widzi symbol życia kontemplacyjnego w postaci Marii w przeciwstawieniu do życia czynnego Marty (*Koment. do Łuk.* fragm. 39, G. C. S. 9, 241–242; *Koment. do Jana*, fragm. 80, G. C. S. 10, 547). Ale Augustyn wzbogaca ten temat wymiarem eschatologicznym, który mu tutaj nadaje. W innych jeszcze komentarzach podkreśla, że dwie siostry są symbolem dwóch etapów życia Kościoła; na tej ziemi – praca apostolska i stosowanie uczynków miłosierdzia, w życiu przyszłym odpocznienie w kontemplacji Trójcy świętej (np. *Sermo* 104; początek w P. L. 38, 616–619, druga część w P. L. *Suppl.* II, 622–625). Zob. jeszcze *Kazania* 103, 179, 255 (P. L. 38, 616–618; 966–972; 1186–1190).

blaga wzdychaniem niewymownym, tak mówi: „O jedno prosiłem Pana, tego szukać będę: abym mieszkał w domu Pańskim po wszystkie dni życia mego; abym patrzył na rozkosz Pańską” (Ps 26, 4).

Chrystus Pośrednik przestanie się wstawiać za nami u Ojca

Tak, będziemy oglądać Ojca, Syna i Ducha Świętego, kiedy Pośrednik Boga i ludzi, człowiek Jezus Chrystus „przekaze swe Królestwo Bogu Ojcu”.

Wówczas już nie będzie się za nami wstawiać Pośrednik i Kapłan²⁷ nasz, Syn Boga i Syn Człowieczy. Ale – jako Kapłan, w przyjętej ze względu na nas naturze sługi – sam podda się temu, który poddał Mu wszystko, i któremu On wszystko poddał. Jest On Bogiem, więc jako Bogu – my Jemu jesteśmy poddani – tak samo jak Ojcu. Lecz jako Kapłan On podda się Ojcu wraz z nami (1 Kor 15, 24–28).

Syn jest i Bogiem i człowiekiem, przeto zachodząca w Nim różność pomiędzy substancją Boga a substancją człowieka jest większa niż różność pomiędzy Ojcem i Synem. Podobnie 835 rzecz się ma z moim ciałem i duszą. Substancja ciała bardziej różni się od duszy, nawet w tym samym człowieku, niż różni się moja dusza od duszy innego człowieka.

Kiedy Boga oglądać będziemy, Syn już nie będzie się za nas modlić

21. Gdy więc „przekaze swe Królestwo Bogu Ojcu”, to znaczy, kiedy wierzących i żyjących wiarą, za którymi teraz się wstawia jako Pośrednik, doprowadzi już do widzenia będącego przedmiotem naszych westchnień i jęku, i kiedy

²⁷ Omówienie kapłaństwa Chrystusowego znajduje się w ks. IV, XIV, 19, str. 174–175 i w *De Civitate Dei*, X, 20 (P. L. 41, 298): „Pośrednik ów prawdziwy, przyjmując postać sługi, stał się pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, on człowiek Jezus Chrystus. W postaci Boga przyjmuje ofiarę wraz z Ojcem, z którym jest jednym Bogiem; ale w postaci sługi wolał raczej być ofiarą niż przyjmować ją, nie chciał bowiem dać przyczyny, aby myślano, że ofiary trzeba składać jakiemuś stworzeniu. Tym sposobem jest Kapłanem ofiarującym i składaną ofiarą”. W *Kazaniu* 374, 3 (P. L. 39, 1668): „On jest i kapłanem i ofiarą”.

nie będzie już trudu ni męki, wtedy Pan przestanie się za nami wstawiać, przekazawszy „swe królestwo Bogu Ojcu”.

Takie jest znaczenie Jego słów: „To wam mówiłem w przypowieściach. Nadchodzi godzina, gdy już nie w przypowieściach mówić wam będę, ale jawnie o Ojcu oznajmię wam” (J 16, 25). Oto ich sens: „Nie będzie już podobieństw, kiedy nastanie widzenie twarzą w twarz”. To właśnie miał na myśli Pan mówiąc: „Jawnie o Ojcu oznajmię wam”, jak gdyby rzekł: „Jawnie pokażę wam Ojca”. Powiedział jednak: „Oznajmię”, ponieważ jest Jego Słowem.

A w dalszym ciągu tak mówi: „W on dzień w imię moje prosić będziecie i nie mówię wam, że ja będę prosił Ojca za wami, sam bowiem Ojciec miłuje was, boście wy mnie umiłowali i uwierzyliście, że od Boga wyszedłem. Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat, znowu opuszczam świat i idę do Ojca” (J 16, 26-28). Cóż znaczy: „Wyszedłem od Ojca”, jeśli nie to: „Nie w tej naturze się pokazuję, w której jestem równy Ojcu, ale inaczej, jako niższy w stworzeniu, które przyjąłem”? A co mamy rozumieć przez „Przyszedłem na świat”, jeśli nie to: „Naturę sługi, którą przyjąłem, pokazałem nawet oczom grzeszników miłujących ten świat”? A co to jest: „Znowu opuszczam ten świat”? – To znaczy: „Zabieram sprzed oczu miłośników świata to, co widzieli”. A te słowa: „Idę do Ojca”? Cóż przez nie należy rozumieć, jeśli nie to: „Nauczam w taki sposób wiernych mi, by zrozumieli przez to, że jestem równy Ojcu”? Wierzący w to zostaną uznani za godnych, by ich poprowadzić od wiary do widzenia twarzą w twarz, to jest do tego widzenia, o którym powiedziano, że prowadzący do niego przekazał „swe królestwo Bogu Ojcu”.

Jego królestwo bowiem to są wierni, których odkupił krwią swoją i za którymi teraz się wstawia. Lecz kiedy zespoli ich z Sobą tam, gdzie jest równy Ojcu, nie będzie już prosić Ojca za nimi, gdyż jak powiada, „sam... Ojciec miłuje was”. Będąc niższym od Ojca, prosi Go, ale jako równy Ojcu – wysłuchuje wraz z Ojcem. Toteż, gdy mówi: „Sam... Ojciec miłuje was”, nie oddziela przez to siebie od Ojca, ale daje do zrozumienia – o czym uprzednio wspomni-

nałem, chyba dość jasno to wskazując – że najczęściej przy wymienianiu jednej z Osób Boskiej Trójcy, jednocześnie ma się na myśli również i pozostałe Osoby. Tak więc powiedziano: „Sam... Ojciec miłuje was”, a zgodnie z tą zasadą myśli się również o Ojcu i o Synu. Nie znaczy to wcale, by Ojciec nie kochał nas obecnie. Przecież: „Nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go wydał za nas wszystkich” (Rz 8, 32). Ale takimi miłuje nas Bóg, jakimi będziemy, a nie jakimi teraz jesteśmy. Jakich bowiem miłuje, takich też i zachowa na wieki, co nastąpi wtedy „gdy przekaże swe Królestwo Bogu Ojcu”. Teraz wstawia się za nami, żeby później już nie prosić: „Sam bowiem Ojciec miłuje was”.

Jakżeż się to stanie, jeśli nie dzięki wierze, która sprawia, że uwierzyliśmy, nie widząc jeszcze tego, co nam obiecano? Tak, przez wiarę dojdziemy do widzenia. A wtedy Ojciec będzie 836 nas miłować takimi już, jakimi staniemy się dzięki Jego miłości; a nie takimi jak teraz jesteśmy, kiedy nas pobudza i zachęca, byśmy zechcieli nie być takimi zawsze.

4. Niższości Chrystusa

Należy ściśle rozróżniać to, co w Piśmie św. odnosi się do Chrystusa jako człowieka, a co do Chrystusa jako Boga

XI. 22. Znamy już zasadę²⁸ rozumienia wypowiedzi Pisma św. o Synu Bożym, a mianowicie, że trzeba w Nim odróżniać to, co jest Boskie, w czym jest równy Ojcu, od tego, co należy do przyjętej przezeń natury sługi, w której jest niższy od Ojca. Dlatego nie powinniśmy niepokoić się pozorną sprzecznością i wzajemnym wykluczaniem się niektórych tekstów Świętych Ksiąg.

²⁸ Augustyn wraca kilka razy do tej zasady, którą nazywa nawet *Regula fidei* albo *Regula canonica* (zob. niżej ks. II, 1, 2, str. 74). Jasno ją wyraża w 83 różnych zagadnieniach 69, 1 (P. L. 40, 74): „Według zasady wiary katolickiej, gdy tylko Pismo Św. mówi o Synu, że jest niższy od Ojca, trzeba mieć na myśli przyjęcie człowieczeństwa; kiedy natomiast jest mowa o Jego równości, trzeba brać pod uwagę to, że jest Bogiem”.

Przykłady

Syn – jako Bóg – jest równy Ojcu. Tak samo i Duch Święty, gdyż – jakeśmy to uprzednio wykazali – ani jeden, ani drugi nie jest stworzeniem.

Natomiast jako sługa, Syn jest niższy od Ojca, i dlatego sam powiedział: „Ojciec większy jest niżli ja” (J 14, 28). Niższy jest także w stosunku do samego siebie, jak o Nim jest powiedziane: „Wyniszczył samego siebie” (Flp 2, 7). A wreszcie niższy jest od Ducha Świętego, co sam stwierdza: „I ktobykolwiek wyrzekł słowo przeciw Synowi Człowieczemu, będzie mu odpuszczone, kto by zaś wyrzekł je przeciw Duchowi Świętemu, nie będzie mu odpuszczone” (Mt 12, 32). Także cuda czynił mocą Ducha Świętego, o czym sam mówi: „Lecz jeśli ja Duchem Bożym wyrzucam z was czarty, tedy przyszło do was Królestwo Boże” (Łk 11, 20*). U Izajasza jest napisane: „Duch Pański nade mną, dlatego mnie namaścił, abym głosił ewangelię ubogim. Posłał mię, abym uzdrowił skruszonych w sercu, abym głosił więźniom uwolnienie” (Iz 61; Łk 4, 18–19), co sam Pan odczytał w synagodze i bez wahania wykazał, że te słowa w Nim się spełniły, – przy czym wskazuje, że dla pełnienia tych dzieł został posłany i dlatego Duch Pański jest nad nim.

Jako Bóg, uczynił wszystko: „Wszystko przez nie się stało” (J 1, 3); jako sługa narodził się z niewiasty i był podległy Zakonowi (Ga 4, 4). Jako Bóg, On i Ojciec stanowią jedno (J 10, 30); jako sługa, przyszedł czynić wolę nie swoją, ale Tego, który Go posłał (J 6, 38). W Boskiej naturze: „Jako... Ojciec ma żywot sam w sobie, tak dał i Synowi, aby miał żywot w samym sobie” (J 5, 26); według natury sługi: „Smutną jest dusza” jego „aż do śmierci”, i „Ojcze mój, jeśli to być może, niechaj odejdzie ode mnie ten kielich” (Mt 26, 38–39). Według Boskiej natury „jest Bogiem prawdziwym i żywotem wiecznym” (1 J 5, 20); w naturze sługi „uniżył samego siebie, stawszy się posłuszny aż do śmierci, a była to śmierć krzyżowa” (Flp 2, 8).

23. Według Boskiej natury, wszystko co ma Ojciec, Jego

jest (J 16, 15). „I wszystko moje” – powiada – „Twoim jest, a twoje moim” (J 17, 10). Ale to nie Jego – jako sługi – jest nauka, lecz Tego, który Go posłał (J 7, 16).

5. Niedoskonałości wiedzy Chrystusowej

Nieznajomość dnia Sądu

837 XII. Oto inne jeszcze słowa Chrystusa: „A o dniu owym albo o godzinie nikt nie wie: ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec” (Mk 13, 32). Tego On nie wie, co do czego sprawia, że inni tego nie wiedzą; to znaczy: czego nie wiedział dla oznajmienia uczniom w owym czasie. W tym znaczeniu Bóg rzekł do Abrahama: „Terazem poznał, że się boisz Boga” (Rdz 22, 12), to jest: „teraz sprawiam, że wiesz”, bo w tym doświadczeniu Abraham poznał siebie samego. Również o dniu i godzinie Sądu dopiero w sposobnym czasie miał oznajmić uczniom, o czym, choć to dopiero miało nastąpić, mówi jak o rzeczy dokonanej: „Już was nie nazwę sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego. Lecz nazwałem was przyjaciółmi, bo wszystko, cokolwiek od Ojca usłyszałem, oznajmiłem wam” (J 15, 15). Wtedy nie uczynił tego jeszcze, ale na pewno miał uczynić i dlatego mówi jako o czymś spełnionym. Na razie jednak: „Wiele jeszcze mam wam powiedzieć, ale teraz znieść nie możecie” (J 16, 12). Między innymi chodzi tu o dzień ów i o godzinę.

Apostoł zaś mówi: „Bom nie mniemał, żebym miał co umieć między wami prócz Jezusa Chrystusa i to ukrzyżowanego” (1 Kor 2, 2), zwracał się bowiem do słuchaczy niezdolnych do pojęcia wzniosłości Bóstwa Chrystusa. Dlatego wkrótce potem dodaje: „Nie mogłem przemawiać do was jak do ludzi, którzy duchem żyją, lecz jak do ludzi żyjących wedle ciała” (1 Kor 3, 1). Tak więc Apostoł „nie umiał” między nimi tych rzeczy, których nie byli zdolni dowiedzieć się od niego. Toteż mówi, że wie tylko to, czego oni mają się od niego nauczyć. Natomiast wśród doskonałych znał rzeczy, których „nie wiedział” wśród maluczkich. Przecież powiada: „My także głosimy mądrość, lecz tylko

dla dojrzałych” (1 Kor 2, 6). W taki sposób ktoś mówi, że „nie wie”, o rzeczach, które ukrywa, podobnie jak np. „ślepy dołem” nazywa się zakryty dół. Pismo św. wyraża się w sposób dostępny dla ludzi nie dodając nic, co by nie było im znane i bliskie, boć przecież do ludzi przemawia.

Syn Boży wieczny i stworzony

24. O Chrystusie jako Bogu mówi się w tych słowach: „Jeszcze góry potężną masą nie stały, przed pagórkami jam się rodził” (Prz 8, 25), to znaczy, że jest On przed najwyższym i najdoskonalszym stworzeniem, oraz: „zrodziłem cię przed jutrzejką” (Ps 109, 3), to jest: przed czasem i przed wszystkimi rzeczami doczesnymi. W odniesieniu zaś do natury sługi powiedziano: „Pan mię stworzył na początku dróg swoich, pierwaj niżli co uczynił od początku” (Prz 8, 22)²⁹.

Jako Bóg mówi: „Jam jest... Prawda”, jako sługa zaś: „Jam jest droga” (J 14, 6). On bowiem jest „pierworodnym spośród umarłych” (Ap 1, 5), toruje swemu Kościołowi drogę do Królestwa Bożego, do żywota wiecznego, i jest jego Głową dającą nieśmiertelność ciała. Dlatego stworzony jest u początku dróg Bożych dla dzieł Jego. Jako Bóg początkiem jest i tak mówi do nas (J 8, 25). W tym „początku stworzył Bóg niebo i ziemię” (Rdz 1, 1). Jako sługa zaś „jak oblubieniec wychodzi z łożnicy swojej” (Ps 18, 6). Jako Bóg „jest pierworodnym przed wszystkim stworzeniem... On stoi na czele wszystkiego i wszystko ma w nim swój byt” (Kol 1, 15. 17). W naturze sługi „On jest głową ciała, to jest Kościoła” (*ibid.* 18). Jako Bóg jest „Panem chwały” (1 Kor 2, 8). Toteż i daje On chwałę wywyższając świętych swoich: „A których prze-

²⁹ Na tych wyrażeniach (Prz 8, 22–24) opiera się cała argumentacja pierwszego pokolenia arian zwalczanych przez św. Atanazego. Ten ostatni zaznacza przede wszystkim, że słowo *ἐποίησεν* (stworzył) odnosi się do Wcielenia, a nie do zrodzenia Słowa Bożego (*Mowa II przeciw ar.* 47, P. G. 26, 241). Jak można mówić o „przedwiecznym stworzeniu”? – Tylko w tym znaczeniu, że Wcielenie było przedwiecznie zarządzone, tak jak Pan Jezus mógł powiedzieć o zbawionych: „Przyjdźcie błogosławieni Ojca mego, posiadajcie królestwo dla was przygotowane przed wieki” (Mt 25, 34; *Mowa II przeciw ar.* 76, 77, P. G. 26, 308 n.).

znaczył, tych i wezwał, a których wezwał, tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił, tych też uwielbił” (Rz 8, 30). O Nim to z wszelką pewnością jest powiedziane, że usprawiedliwia grzesznika (Rz 4, 5), że jest „sprawiedliwy i usprawiedliwiający” (Rz 3, 26). Jeśli więc „których usprawiedliwił, 838 tych też uwielbił”, to On jest – jak rzekłem – „Panem chwały”. Jednakże jako sługa, uczniom zabiegającym o własną chwałę mówi: „Aby zasiąść po prawicy mojej albo po lewicy, nie jest moją rzeczą dać wam, lecz tylko tym, którym jest to zgotowane od Ojca mego” (Mt 20, 23).

Syn wybranym swoim sam przygotowuje chwałę

25. To, co zgotował Ojciec, jest zgotowane również i przez Syna, który wraz z Ojcem stanowi jedno (J 10, 30).

Wykazaliśmy już na mocy licznych przykładów zaczerpniętych z Pisma św., że o poszczególnych Osobach Boskich mówi się to, co się odnosi do wszystkich Trzech Osób ze względu na nierozdzielność działania ich jednej i tej samej istoty³⁰. Oto np. Pan mówi o Duchu Świętym: „Jeśli odejdę, pošlę Go do was” (J 16, 7). Nie powiedział: „Poślemy”, ale w taki sposób, jak gdyby Syn, a nie Ojciec miał Go posłać, podczas gdy w innym miejscu mówi: „To wam powiedziałem, wśród was przebywając. Lecz Poczieszczytel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w imię moje, on was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, cokolwiek wam powiedziałem” (J 14, 25–26). Tu znowu jest powiedziane tak, jak gdyby Duch Święty był pošlany wy-

³⁰ Do tego zagadnienia Augustyn wróci w szerszym omówieniu ks. VI. I, 2 i ks. VII. 1, 1–2. Jest to tzw. problem „apropriacji”: przymioty istoty, czyli substancji Bożej są przypisywane poszczególnym Osobom. Przypisuje się np. Synowi, który jako Słowo pochodzi od Ojca drogą intelektu (*per viam intelligentiae*), przymioty, odnoszące się do umysłu; ale te przymioty istoty nie są przymiotami jednej tylko Osoby: Ojciec nie jest mądry dzięki Mądrości, którą zrodził, tak jakby tylko Syn był mądrością, a Ojciec bez Syna tej mądrości nie posiadałby. Jeśli Syn jest nazwany Mądrością Ojca, to z tej przyczyny, iż jest Mądrością wypływającą z mądrości Ojca; każda z tych Osób posiada mądrość w sobie, a razem tworzą jedną Mądrość. Ojciec więc nie posiada mądrości dzięki tej mądrości, którą zrodził, a dzięki tej mądrości, która należy do Jego istoty (Zob. św. TOMASZ, *Summa Theol.* I q. 39 a. 7).

łącznie przez Ojca, bez udziału Syna. Tak samo mówi: „Którym jest zgotowane od Ojca mego”. Daje przez to do zrozumienia, że wspólnie z Ojcem przygotowuje trony chwały dla tych, którym chce je dać.

Mógłby jednak ktoś powiedzieć, że Pan, mówiąc o posłaniu przez siebie Ducha Świętego, mówi o tym w taki sposób, że nie zaprzecza, iż posyła Go również i Ojciec; w innych zaś miejscach tak mówi o posłaniu Go przez Ojca, iż nie zaprzecza przez to, że i On posyła także. Tu jednak wyraźnie mówi: „Nie jest moją rzeczą dać wam”, i następnie dodaje, że czyni to Ojciec. Ale to właśnie wyjaśniliśmy uprzednio, wykazując, że ten sposób mówienia jest spowodowany stanem sługi, więc tak winniśmy przyjąć słowa: „Nie moją jest rzeczą dać”, jak gdyby było powiedziane: „Nie jest w mocy człowieka dać to”. I trzeba przez to rozumieć, że Pan daje te rzeczy jako równy Ojcu. Kiedy więc mówi: „Nie moją jest rzeczą dać”, to znaczy: „Nie ludzką mocą daję to, co «jest... zgotowane od Ojca mego». Ty zaś rozumiej przez to, że jeżeli «wszystko, co ma Ojciec, do mnie należy» (J 16, 15), to również moje jest i to, co zgotowałem wraz z Ojcem”.

Syn nie będzie sądzić i będzie sądzić

26. Tak. Stawiam sobie i takie jeszcze pytanie: Co znaczą słowa Pańskie: „A jeżeli kto słowa moje słyszy, ale ich nie zachowuje, to ja go nie sądzę”? Prawdopodobnie powiedział tutaj: „Ja go nie sądzę” w tym samym znaczeniu jak wtedy, gdy rzekł: „Nie moją jest rzeczą dać wam”. A co po tym następuje? – „Bom ja nie przyszedł – mówi – aby sądzić świat, lecz aby świat zbawić”. I jeszcze dodaje: „Kto mnie odrzuca i słów moich nie przyjmuje, ten ma już swego sądziego”. Odnieśliśmy to do Ojca, gdyby nie powiedział jeszcze: „To słowo, które głosiłem, samo sądzić go będzie w dniu ostatecznym”. A więc co? Syn sądzić nie będzie, bo powiedział: „Ja... nie sądzę”. I Ojciec nie będzie sądzić, ale słowo głoszone przez Syna. Lecz słuchaj tego, co jeszcze następuje: „Bo ja mówiłem nie we własnym imieniu, lecz Ojciec, który mnie posłał, nakazał mi, co mam mówić

i głosić. A ja wiem, że przykazanie jego jest żywotem wiecznym. Co mówię, to mówię tak, jak mi Ojciec powiedział” (J 12, 47–50). Jeśli więc sądzi nie Syn, ale słowo głoszone przez Syna, to sądzi ono dlatego, że Syn głosił je nie we własnym imieniu, lecz Ojciec, który Go posłał, polecił Mu, co miał mówić i głosić. 839 A więc z pewnością sądzi Ojciec, którego słowo głosił Syn, a zarazem sądzi także i Słowo Ojca, to jest właśnie Syn, bo rozkaz Ojca to nic innego jak Słowo Ojca, Pan zaś tak jedno, jak drugie nazywa raz słowem, raz przykazaniem.

Syn „z siebie samego nie mówił”, ponieważ zrodzony jest z Ojca

Obaczmy, może mówiąc: „Bom ja z siebie samego nie mówił”, Pan chciał, byśmy to rozumieli w taki sposób, jakby było powiedziane: „Jam nie z siebie się narodził”³¹? Jeśli bowiem mówi Słowo Ojca, to siebie samego wyraża będąc Słowem Ojca.

Często Pan powiada: „Ojciec dał mi”, chcąc, abyśmy przez to rozumieli, że Ojciec zrodził Go; a nie w taki sposób, jak gdyby Syn, istniejąc już i nie mając czegoś, otrzymał to od Ojca. Nie. Dla Ojca: dać, by miał, to znaczy: zrodzić Go w bycie. Nie masz bowiem nic ze stworzenia w Synu Bożym zanim przyjął ciało i złączył się ze stworzeniem. A dla Jednorodzonego, przez którego „wszystko się stało”, mieć i być to nie są rzeczy różne, lecz sam jest Tym, czym jest, i co ma.

„Ojciec... dał i Synowi, żeby miał żywot w samym sobie” (J 5, 26)

W następujących słowach, o ile się je dobrze pojmie, prawda ta występuje jeszcze wyraźniej: „Jako bowiem

³¹ Mamy tutaj aluzję do spekulacji gnostyckich, które Augustyn poznał w manicheizmie. Była tam mowa o Bogu, który rodzi się samorzutnie, a potem wydaje Logosa i inne „moce niebieskie” (Zob. św. IRENEUSZ, *Adv. Haereses* I. 30, P. G. 7, 694 nn.; nowoczesne opracowanie: J. DORESSE, *Les livres secrets des Gnostiques d'Égypte*, Paris 1958).

Ojciec ma żywot sam w sobie, tak dał i Synowi, aby miał żywot w sobie samym (J 5, 26).

Nie rozumiemy tego w taki sposób, jakoby Synowi, który już istniał, ale nie miał jeszcze życia w sobie, Ojciec dał życie, aby Syn miał je w samym sobie. Nie, ponieważ Syn jest życiem (por. J 14, 6) przez to samo, że jest. A więc słowa: „Dał i Synowi, żeby miał żywot w samym sobie”, znaczą, że zrodził On Syna jako niezmienny żywot, który jest życiem wiecznym. Jeśli więc Słowo Boże jest Synem Bożym, a Syn Boży jest „Bogiem prawdziwym i żywotem wiecznym” jak mówi Jan w swoim liście (1 J 5, 20), to czemu doszukujemy się innego znaczenia dla słów: „To słowo, które głosiłem, samo sądzić go będzie w dniu ostatecznym”. Samo słowo, Słowo Ojca, nazywa siebie również rozkazem Ojca, i o tym rozkazaniu powiada, że jest żywotem wiecznym: „A ja wiem, że przykazanie jego jest żywotem wiecznym” (J 12, 48. 50).

Nie jako człowiek, ale jako Bóg, Syn sądzić będzie

27. Zastanawiam się więc i pytam, jak rozumieć słowa: „Ja go nie sądzę... lecz... to słowo, które głosiłem, samo sądzić go będzie”? – Jak z kontekstu można wywnioskować – to znaczy tyle, co gdyby powiedział: „Ja sądzić nie będę, lecz Słowo Ojca osądzi”. A przecież Słowem Ojca jest On sam, Syn Boży. Jak więc rozumieć: „nie będę sądzić”, i: „sądzić będę”? – Chyba w takim tylko znaczeniu może to być prawdziwe: „Nie będę sądzić mocą ludzką, jako Syn Człowieczy, lecz sądzić będę mocą Słowa, ponieważ jestem Synem Bożym”.

„Moja nauka nie jest moją” (J 7, 16)

A jeśli te dwa stwierdzenia: „ja sądzić nie będę” i „sądzić będę”, wydają się komuś sprzeczne i wykluczające się wzajemnie, to cóż powiedzieć o tym, że „moja nauka nie jest moją”? Jakżeż: „moja” i „nie moja”? Bo nie powiedział: „Ta nauka nie jest moją nauką”, ale: „Moja nauka nie jest moją”. To samo, co przedstawia jako swoje,

nazywa także nie swoim. Jakżeż to może być prawdziwe, jeśli nie dlatego, że pod innym kątem patrzy, mówiąc „moja”, a pod innym, że nie Jego? „Swoją” nazywa tę naukę jako Bóg, nie swoją – jako sługa. Mówiąc: „Nie jest moją, ale tego, który mnie posłał”, każe nam odnieść się do samego Słowa, gdyż nauką Ojca jest Słowo Ojca, które jest Jego Synem jedynym.

„Kto we mnie wierzy, nie we mnie wierzy” (J 12, 44)

A co znaczą słowa: „Kto we mnie wierzy, nie we mnie wierzy”? Jak można wierzyć w Niego i nie w Niego? 840 Cóż równie sprzecznego i przeciwstawnego sobie jak słowa: „Kto wierzy we mnie, nie we mnie wierzy, ale w tego, który mnie posłał”?

Chyba, że będziemy to rozumieć w następujący sposób: „Kto wierzy we mnie, wierzy nie w to, co widzi, – bo nadzieja nasza nie jest w stworzeniu – ale wierzy w Tego, który przybrał naturę stworzenia i w tej postaci okazuje się ludziom, oczyszczając ich serca przez wiarę, by doszły do kontemplacji Jego równości z Ojcem”. Dlatego ku Ojcu zwraca myśl wierzących, kiedy mówi: „Nie we mnie wierzy, ale w tego, który mię posłał”. A to wcale nie znaczy, by chciał siebie od Ojca oddzielać. Bynajmniej. Pan chce, by wierzyć w Niego jako równego Ojcu³². Na innym miejscu

³² Pięknie to św. Augustyn wyraził w swoim *Koment. do Ewangelii św. Jana*, In Jo tract. 38, 8 n. 8–10 (P. L. 35, 1678–1679):

„Zważcie dobrze słowa, jakie tu wypowiada Pan nasz, Jezus Chrystus: «Jeśli bowiem nie uwierzycie, że ja jestem, pomrzecie w grzechu waszym» (J 8, 24). Co to znaczy, jeśli nie uwierzycie, że ja jestem? Jam jest – czym? Niczego nie dodał. A ponieważ niczego nie dodał, słowa jego wprowadzają nas w zakłopotanie. Stworzycie, że powie, być może: *jeśli nie uwierzycie, że jestem Chrystusem; jeśli nie uwierzycie, że jestem Synem Bożym; jeśli nie uwierzycie, że jestem Słowem Ojca; jeśli nie uwierzycie, że jestem Stwórcą świata; jeśli nie uwierzycie, że jestem Twórcą i Odnawicielem człowieka, jego Stworzycielem i Odkupicielem*, tym, który go uczynił i naprawił; *jeśli nie uwierzycie, że ja jestem tym, pomrzecie w grzechu waszym*. Owo «jestem» wyrażające to, że jest, wprawia w zakłopotanie. Wszak Bóg powiedział również Mojżeszowi: «Jam jest, którym jestem». Któż wypowie należycie, czym jest owo «jestem»?! Bóg przez swego anioła wysłał sługę swego, Mojżesza, żeby wywiódł Jego lud z Egiptu (czytaliście już to, co wam tu mówię, i wiecie o tym, ale wam to przypominam). Bóg go wysyłał, a on drżał, wymawiał się, choć gotów był usłuchać. Aby wymówić się tedy od tego zadania, rzekł

mówi to wyraźnie: „Wierzycie w Boga i we mnie wierzcie” (J 14, 1), co znaczy: „Jak w Boga wierzycie, tak i we mnie wierzcie, bo Ojciec i ja jednym Bogiem jesteśmy”. Więc tak samo i tutaj: jakby zabraniał wiary w siebie, a przenosił ją na Ojca: „Nie we mnie wierzy, ale w tego, który mię posłał” i od którego wcale siebie nie oddziela. To zupełnie tak samo, jak wówczas, kiedy powiedział: „Nie jest moją rzeczą dać..., lecz którym jest zgotowane od Ojca mego” (Mt 20, 23). Sądzę, że w ten sposób wyjaśnia się i jedno, i drugie powiedzenie. Tak samo jest i z tym: „Ja nie sądzę”, podczas gdy przecież On „będzie sądził żywych i umarłych” (2 Tm 4, 1). Oczywiście. Ale nie ludzką władzą będzie to czynić. Toteż kieruje do Boga, w górę podnosi serca ludzi, On, który dla ich podniesienia sam zstąpił na ziemię.

Mojżesz do Boga, o którym wiedział, że przemawia przez anioła: «Jeśli mi rzekną: Jakie jest imię Jego? cóż im powiem? Rzekł Bóg do Mojżesza: *Jam jest, którym jest*». Po czym powtórzył: «KTÓRY JEST, posłał mnie do was». Tu również nie powiedział: *Jestem* Bogiem, ani: *Jestem* tym, który uczynił świat, ani: *Jestem* Stwórcą wszechrzeczy, ani nawet: *Jestem* rozmnożycielem tego ludu, który uwolnić trzeba; ale powiedział tylko tyle: «Jam jest, którym jest», a potem: «powiesz synom Izraelowym: KTÓRY JEST». Nie dodał: *Który jest* Bogiem waszym, *Który jest* Bogiem waszych Ojców, ale powiedział po prostu: «KTÓRY JEST, posłał mnie do was». Być może, iż samemu Mojżeszowi trudno było – tak jak i nam jest trudno, trudniej nawet niż jemu – zrozumieć te słowa: «Jam jest, którym jest» oraz «KTÓRY JEST, posłał mnie do was». Jeśli nawet zresztą Mojżesz je zrozumiał, jakże je mogli zrozumieć ci, do których go Bóg posyłał. Bóg odroczył więc to, czego człowiek nie mógł zrozumieć, i dodał to, co mógł zrozumieć. Rzeczywiście bowiem dodał to, mówiąc: «Jam jest Bóg Abrahama i Bóg Izaaka, i Bóg Jakuba» (por. Wj 3, 13–15). To możecie zrozumieć, ale jakżymyś rozumie: «*Jam jest?*»... Będę tedy mówił do Pana naszego, Jezusa Chrystusa. Będę do Niego mówił, a On mnie usłyszy. Wierzę bowiem, że jest obecny. Nie mam co do tego najmniejszej wątpliwości, skoro On sam powiedział: «Oto jestem z wami, aż do skończenia świata» (Mt 28, 20). Panie, Boże nasz, cóżś to powiedział: «Jeśli nie uwierzycie, że jestem». Cóż bowiem z tego, co uczyniłeś, nie jest? Czyż niebo nie jest? Czyż ziemia nie jest? Czyż rzeczy, co są na niebie i na ziemi, nie są? A czyż sam człowiek, do którego przemawiasz, nie jest? Jeśli wszystkie te rzeczy, które uczyniłeś, są, czymże tedy jest sam byt – *ipsum esse* – żeś go zastrzegł dla siebie jako coś, co Ci jest właściwe, a czego nie dałeś innym, żeby być jedynym, który istnieje? Czyż tedy należy rozumieć: „Jam jest, którym jest”, jakoby wszystko inne nie było? A jak rozumieć słowa: «Jeśli nie uwierzycie, że jestem»? A więc ci, którzy je słyszeli, nie byli? Ależ jeśli byli grzesznikami, byli też ludźmi. Cóż tedy? Niechże sam byt – *ipsum esse* – powie, czym jest, niech to powie sercu; niech to powie wnętrzu, niech przemówi we wnętrzu, żeby usłyszał go człowiek wewnętrzny, żeby myśl zrozumiała, iż być naprawdę, znaczy być zawsze w ten sam sposób” (Zob. E. GILSON, *Tomizm*, tłum. Jan Rybałt, Warszawa 1960, str. 129–130).

6. Sądy Chrystusa

Pan chwały ukrzyżowany

XIII. 28. Gdyby ten sam Pan nie był zarazem i Synem Człowieczym z racji przyjętej przez siebie natury sługi, i Synem Bożym ze względu na swoją naturę Boską, to Apostoł Paweł nie powiedziałby o władcach tego świata: „Bo gdyby byli poznali, nigdy by Pana chwały nie ukrzyżowali” (1 Kor 2, 8).

W postaci sługi został ukrzyżowany, a przecież to Pana chwały ukrzyżowano. Na tym właśnie polegało to „przyjęcie”, które Boga uczyniło człowiekiem, a człowieka Bogiem. Co jednak należy tu brać w sensie absolutnym, a co względnie, to roztropny, uważny i pobożny czytelnik z pomocą Bożą sam zrozumie. Oto powiedzieliśmy, że Bóg uwielbia tych, „którzy są Jego”, ponieważ jest Panem chwały. A jednak Pan chwały został ukrzyżowany³³. Słusznie więc nazywa się Go Bogiem ukrzyżowanym, nie z racji mocy Bożej, ale z powodu słabości ciała.

Tak samo mówimy, że sędzi jako Bóg, to znaczy mocą Bożą, nie ludzką, a przecież to człowiek sędzić będzie, podobnie jak Bóg był ukrzyżowany. Zostało to wyraźnie powiedziane: „Gdy przyjdzie Syn Człowieczy w swej chwale, a wespół z nim wszyscy aniołowie... wszystkie narody zgromadzą się przed nim” (Mt 25, 31–32) i to, co się w tym miejscu mówi o przyszłym Sądzie aż do ostatecznego wyroku.

„I patrzeć będą na mnie, którego przebodli” (Za 12, 10)

Żydzi – w każdym razie ci z nich, którzy są zatwardziali w złem – będą ukarani w tym sądzie i obaczą, „którego przebodli”.

Wtedy dobrzy i źli ujrzą Sędziego żywych i umarłych. Ale z pewnością źli nie będą mogli widzieć Go inaczej niż jako Syna Człowieczego; to prawda, że w majestacie Sę-

³³ Zob. wyżej przyp. 22, str. 41, *O współorzekaniu przymiotów*.

dziego, 841 a nie w tym uniżeniu, w jakim Go ongiś sądzono. W każdym razie grzesznicy nie będą Go oglądać w Jego Boskiej naturze, w której jest równy Bogu. Nie są bowiem czystego serca, a wiemy, że „błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8), i że będzie to widzenie „twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12) obiecane sprawiedliwym jako najwyższa nagroda, „gdy Syn przekaze Królestwo Bogu Ojcu”.

Otóż Pan chce, byśmy – kiedy już wszelkie stworzenie będzie poddane Bogu w Jego Królestwie – dostąpili kontemplacji także i tej natury, w której Syn Boży stał się Synem Człowieczym. Przez nią bowiem „i Syn podlegać będzie temu, który potęgę swą roztoczył nad wszystkim, aby Bóg był wszystkim we wszystkich”. W przeciwnym razie, gdyby Syn Boży jako Sędzia miał się ukazać także osądzonym grzesznikom w tej naturze, w której jest równy Bogu, to na czym by polegała obietnica dana najbardziej miłującym: „A ja go umiluję i objawię się jemu” (J 14, 21)? Dlatego to Syn Człowieczy sądzić będzie, ale władzą Syna Bożego, a nie ludzką władzą. Z drugiej jednak strony to Syn Boży sądzić będzie, lecz ukaże się w tej naturze, w której jest Synem Człowieczym, a nie w tej, w której jest równy Bogu.

Syn Człowieczy będzie sądzić i sądzić nie będzie

29. Więc i jedno i drugie można powiedzieć: i to, że Syn Człowieczy będzie sądzić, i to, że Syn Człowieczy sądzić nie będzie. Syn Człowieczy sądzić będzie, zgodnie z tym, co jest powiedziane: „Gdy przyjdzie Syn Człowieczy... wtedy... zgromadzą się przed nim wszystkie narody” (Mt 25, 31–32). I Syn Człowieczy nie będzie sądzić, jeśli to prawda, że „Ja... nie sądzę” (J 12, 47) oraz: „Ja nie szukam własnej chwały, ale jest ktoś, który szuka i sądzi” (J 8, 50).

Biorąc jednak rzecz z tego punktu widzenia, że Syn podczas Sądu objawi się w naturze ludzkiej, a nie Boskiej, możemy powiedzieć nawet tak, że również i Ojciec sądzić nie będzie. To właśnie oznaczają słowa: „Bo Ojciec nikogo

nie sędzi, lecz wszystek sąd zdał na Syna" (J 5, 22). A w jakim znaczeniu? W tym samym, co uprzednio słowa Pana: „Tak dał i Synowi, aby miał żywot w sobie samym" (*ibid.* 26), mówiące o tym, w jaki sposób Ojciec zrodził Syna, albo słowa Apostoła: „Za to wywyższył go Bóg ponad wszystko i nadał mu imię, które jest ponad wszelkie imię" (Flp 2, 9).

To ostatnie odnosi się do Syna Człowieczego, gdyż w ludzkiej naturze zmartwychwstał Syn Boży. Istotnie, Syn Boży jako Bóg jest równy Ojcu, ale wyrzekł się tej równości, wyniszczył się z niej przyjmując postać sługi i tak działał, cierpiał i podjął to wszystko, co wymienia Apostoł: „Uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci, a była to śmierć krzyżowa. Dlatego też Bóg wywyższył go i nadał mu imię przewyższające wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się wszelkie kolano mieszkańców niebios, ziemi i podziemia, i żeby w każdym języku wyznawano, że Jezus Chrystus jest Panem w chwale Boga Ojca" (Flp 2, 8–11).

W którym więc znaczeniu, pierwszym czy drugim, powiedziane jest: „Wszystek sąd zdał na Syna"? Chyba to jasne. Gdyby to powiedział w takim samym znaczeniu jak słowa: „Tak dał i Synowi, aby miał żywot w samym sobie", to by przecież 842 nie powiedział: „Ojciec nie sędzi nikogo". Z tego bowiem punktu widzenia rzecz biorąc, że Ojciec zrodził Syna jako równego sobie, należałoby powiedzieć, iż Syn sędzi wraz z Nim. Powiedziano jednak, że na Sądzie okaże się Syn nie w naturze Bożej, ale jako Syn Człowieczy. Nie dlatego, by nie miał sędzić Ten, który wszelki sąd zdał na Syna, o Nim bowiem mówi Syn: „Jest ktoś, który szuka i sędzi". Ale jest napisane: „Ojciec nie sędzi, lecz wszelki sąd zdał na Syna", a to znaczy tyle, co gdyby było powiedziane: Nikt z żywych ani umarłych nie ujrzy Ojca na Sądzie, lecz wszyscy będą widzieli Syna. A ponieważ jest On także i Synem Człowieczym, przeto także i grzesznicy będą mogli Go widzieć, ażeby poznali, kogo przebodli.

Potwierdzenie tego, co poprzedza: Chrystus widzialny i niewidzialny dla zlych

30. Niech nikt nie sądzi, że wszystko, cośmy powiedzieli na omówione tematy, to tylko przypuszczenie, a nie całkiem jasny wykład. Dla potwierdzenia przytaczamy jasne i wyraźne słowa Pana wskazujące, dlaczego powiedział: „Ojciec nikogo nie sądzi, ale wszelki sąd zdał na Syna” (J 5, 22). A mianowicie: Sędzia ukaże się jako Syn Człowieczy – co odpowiada naturze nie Ojca, ale Syna i to Syna jako niższego od Ojca, a nie równego Ojcu – ażeby był w czasie Sądu widzialny zarówno dla dobrych, jak i złych.

Mówi więc nieco dalej: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: kto słowa mego słucha i wierzy temu, który mnie posłał, ma żywot wieczny i nie idzie pod sąd, ale ze śmierci przejdzie zaraz do życia” (*ibid.* 24 *). Życiem zaś wiecznym jest to widzenie, którego żli nie dostąpią. Dlatego mamy w dalszym ciągu: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, że zbliża się godzina i już nadeszła, kiedy umarli usłyszą głos Syna Bożego, a którzy usłyszą, żyć będą” (*ibid.* 25). Jest to właściwe dla pobożnych i sprawiedliwych, że, słysząc o Wcieleniu Chrystusa, wierzą w Syna Bożego; to znaczy: przyjmując, że dla nas stał się niższy od Ojca w naturze sługi, wierzą, że jako Bóg jest równy Ojcu. Stąd zaraz potem następujące słowa szczególnie podkreślają tę prawdę: „Jak bowiem Ojciec ma żywot sam w sobie, tak dał i Synowi, aby miał żywot w samym sobie”. Następnie mówiąc o widzeniu chwały Jego, w której przyjdzie na Sąd, widzeniu dostępnym dla złych i dla sprawiedliwych, powiada: „I dał mu władzę czynić sąd, bo jest Synem człowieczym” (*ibid.* 27). Zdaje się, że trudno o coś bardziej oczywistego.

Tylko sprawiedliwi będą oglądać Syna w Jego Boskiej naturze

Syn Boży, będąc równy Ojcu, nie otrzymuje władzy sądzenia, ale ją niewidzialnie posiada wspólnie z Ojcem. Natomiast jako Syn Człowieczy otrzymuje ją, żeby tak żli, jak

i dobrzy mogli Go widzieć, kiedy przyjdzie sądzić. W rzeczy samej widzenie Syna Człowieczego będzie dane również i złym, podczas gdy widzenie natury Bożej będzie dostępne wyłącznie dla tych, którzy są „czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). To znaczy, że będzie ono dostępne jedynie dla dobrych i sprawiedliwych, którym Pan sam obiecał, że się im objawi. Zobacz więc, co następuje: „Nie dziwcie się” (*ibid.* 28), powiada. Czemu nie pozwala się dziwić, jeśli nie temu, że Ojciec Jemu jako Synowi Człowieczemu daje władzę sądzenia, podczas gdy właściwe zdawałoby się raczej to, by wystąpił jako Syn Boży. Niech więc nie dziwią się temu, bo źli nie mogliby widzieć Syna Bożego w Boskiej naturze jako równego Ojcu. A trzeba było, by Sędziego żywych i umarłych widzieli i sprawiedliwi 843 i źli, przeto rzecze: „Nie dziwcie się temu, bo nadchodzi godzina, w której wszyscy, co są w grobach, usłyszą jego głos. I ci, którzy dobrze czynili, dostąpią zmartwychwstania żywota, a którzy nikczemnie postępowali, zmartwychwstaną na sąd” (*ibid.* 28–29 *).

Ze względu na grzeszników Syn otrzymał od Ojca władzę sądzenia widzialnie

Po to więc trzeba było, by Pan otrzymał tę władzę jako Syn Człowieczy i żeby wszyscy ujrzeni Go znowu w takiej postaci, w jakiej może być przez wszystkich widziany. Lecz jedni ujrzą Go na potępienie, a inni na żywot wieczny. A czym jest życie wieczne, jeśli nie tym widzeniem, które nie będzie dane grzesznikom? Pan mówi, iż polega ono na tym, „żeby poznali ciebie, jedyne Boga prawdziwego, i tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3). A jak wtedy Jezusa Chrystusa poznają, jeśli nie przez to, że objawi im siebie samego jako Boga, a nie w taki sposób, jak ukaże się nawet potępionym, występując jako Syn Człowieczy.

31. W widzeniu tym, kiedy oglądać Go będą ci, co są czystego serca, okaże się pełen dobroci, bo „Jak dobry jest Bóg dla Izraela i dla tych, co są prawego serca!” (Ps 72, 1) Lecz, gdy źli ujrzą Sędziego, to nie będzie im się zdawać, że

jest dobry i nie rozraduje się ku Niemu ich serce. Wtedy biadać będą wszystkie pokolenia ziemi (Ap 1, 7), to znaczy wszyscy, dobrzy i źli.

„Jeden jest dobry, Bóg” (Mt 19, 17)

Dlatego człowiekowi zapytującemu o żywot wieczny, który nazwał Go „Nauczycielem dobrym”, Jezus dał taką odpowiedź: „Co mnie pytasz o dobrym? Jeden jest dobry, Bóg”.

W innym miejscu Chrystus sam nazywa człowieka „dobrym”, tak o nim mówiąc: „Dobry człowiek z dobrego skarbu wynosi rzeczy dobre, a zły człowiek ze złego skarbu wynosi złe” (Mt 12, 35). Tu jednak zapytywano Go o życie wieczne, a to polega na kontemplacji, w której ogląda się Boga nie na potępienie, ale dla wiecznej radości.

Pytający nie wiedział, z kim mówi, biorąc Pana tylko za Syna Człowieczego. Przeto Jezus rzekł: „Co mnie pytasz o dobrym?”, co znaczy: Czemu tę widzianą przez ciebie postać zapytujesz o dobro? i czemu polegając na tym, co widzisz, nazywasz mnie „Nauczycielem dobrym”? To postać Syna Człowieczego, przyjęta postać, którą na Sądzie ujrzą nie tylko sprawiedliwi, ale również i grzeszni. Oglądanie tej postaci nie będzie szczęściem dla źle czyniących. Jest jednak i oglądanie mojej natury, w której bytując nie uważałem równości z Bogiem za przywłaszczoną, lecz wyniszczyłem siebie przyjawszy tę postać (Flp 2, 6–7).

Widzenie Syna Bożego ku radości sprawiedliwych

To On zatem, jeden Bóg, Ojciec, Syn i Duch Święty objawi się ku radości i szczęściu sprawiedliwych, które im już odjęte nie będą.

Do tej przyszłej szczęśliwości wzdycha mówiący te słowa: „O jedno proszę Pana, jednego pragnę: bym mieszkał w domu Pana przez wszystkie dni żywota mego; bym patrzył na rozkosz Pana” (Ps 26, 4). Więc „jeden Bóg” to On „jeden jest dobry”, bo nikt nie ogląda Go dla płaczu i biadania, lecz tylko dla zbawienia i prawdziwej radości. – Jeśli tak mnie rozumiesz i w tej naturze mnie poznajesz,

to istotnie dobry jestem. Lecz jeśli tylko w tej oto postaci, którą widzisz, to czemu mnie pytasz o dobro, jeśliś jest z liczby tych, co „patrzyć będą na mnie, którego przebodli” (Za 12, 10)? 844 Dla nich samo widzenie stanie się nie-szczęściem, bo będzie dla ich potępienia. W tym znaczeniu powiedział Pan: „Co mnie pytasz o dobrym? Jeden jest dobry, Bóg”, czego dowodzą przytoczone teksty.

Ale widzenie, w którym mamy oglądać niezmienną i niewidzialną dla ludzkich oczu substancję Boga, obiecane tylko świętym – widzenie, o którym apostoł Paweł mówi, że będzie „twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12); a apostoł Jan powiada: „Podobni będziemy do niego, bo ujrzymy go, jakim jest” (1 J 3, 2); o którym my mówimy: „O jedno proszę Pana, jednego pragnę..., bym widział wspaniałość Pana”; a Pan sam rzecze: „Ja go umiłuję i objawię się jemu” (J 14, 21): dla którego serca oczyszczamy wiarą, abyśmy i my byli „czystego serca, albowiem oni Boga oglądają” (Mt 5, 8); widzenie, o którym wiele jeszcze słów rozsianych na kartach Pisma odczyta wzrok kierowany miłością – to widzenie będzie naszym najwyższym dobrem. Toteż dla jego osiągnięcia mamy nakazane czynić wszystko, cokolwiek dobrego czynimy.

Widzenie Syna Człowieczego na wieczne potępienie grzesznych

Natomiast zapowiedziane widzenie Syna Człowieczego, gdy zgromadzą się przed Nim wszystkie narody i gdy zapytają Go: „Panie, kiedyż to widzieliśmy cię głodnego... lub spragnionego?... (Mt 25, 37), nie będzie ani dobrem dla grzeszników, którzy mają być wrzuceni w ogień wieczny, ani najwyższym dobrem dla sprawiedliwych, których Pan wzywa do królestwa przygotowanego dla nich od początku świata.

Do pierwszych powie: „Precz ode mnie... w ogień wieczny!” Do drugich zaś rzecze: „Przyjdźcie błogosławieni Ojca mego! Weźcie w posiadanie królestwo zgotowane wam!” (*ibid.* 41. 34). I jak pierwsi pójdą w ogień wieczny, tak sprawiedliwi wnijdą do żywota wiecznego.

Lecz cóż to jest życie wieczne? Czyż nie polega ono na tym, „aby poznali ciebie samego Boga prawdziwego i którego posłałeś Jezusa Chrystusa” (J 17, 3), ale, żeby poznali w chwale, „którą” – jak mówi do Ojca – „miałem u ciebie pierwiej, niżli świat był” (*ibid.* 5)? Wtedy przekaże swe Królestwo Bogu Ojcu (1 Kor 15, 24), by sługa dobry wszedł do wesela Pana swego (Mt 25, 21. 23); by tych, którzy są Jego, ukryć pod osłoną oblicza swego, z dala od udręki i niepokoju dotkniętych wyrokiem. Sprawiedliwy bowiem nie będzie się bał złych wieści (Ps 111, 7), byle się chował pod skrzydłem namiotu, to jest prawej wiary katolickiego Kościoła.

Augustyn przyjmuje inne prawowierne interpretacje

Z pewnością może być i inne tłumaczenie słów Pana: „Co mnie pytasz o dobrym? Jeden jest dobry, Bóg”.

O ile z takiego wyjaśnienia nie wynika wyższość natury Ojca nad naturą Syna, w której On, jako Słowo, uczynił wszystko, i jeśli nie odchyła się ono w niczym od zdrowej nauki – to bez wahania będziemy się nim posługiwać. A nawet przyjmiemy nie tylko jedno tłumaczenie, ale ile ich tylko będzie. Bo im więcej dróg stoi otworem dla uniknięcia zasadzek heretyków, tym mocniej się wykazuje fałszywość ich poglądów.

Lecz to, co nam jeszcze pozostaje do rozważania, odkładamy do następnej księgi.

O RÓWNOŚCI OSÓB TRÓJCY ŚWIĘTEJ

Wstęp

Wyrozumiałość względem mylących się przy badaniu Tajemnicy Trójcy Świętej

845 1. Kiedy szukając Boga wyteża się umysł, ażeby w miarę ludzkiej słabości pojąć Tróję Świętą, doświadcza się wówczas wielu trudności. Jakżeż niełatwo zwrócić wzrok ducha ku nieprzystępnej światłości! I jak wieloraki jest sposób wyrażania się Ksiąg Świętych (a co do tego, zdaje mi się, niech duszę przyciska to brzemie, byleby w łasce Chrystusowej znalazła chwałę i ośłodę). Gdy jednak, przetrząsnąwszy wszystkie niejasności, dojdzie się wreszcie do czegoś pewnego, to nie powinno być wtedy trudno o wyrozumiałość dla błędzących w dociekaniu tak wielkiej tajemnicy.

Dwie rzeczy nie do zniesienia w błędzie

Są jednak dwie rzeczy, których nie można ścierpieć w błędach ludzi. To zuchwała pewność siebie w przyjmowaniu z góry czegoś za prawdę, zanim się prawda okaże, a kiedy ta się okaże – upór w trzymaniu się dawniej przyjętego fałszywego stanowiska.

Modłę się o to – i ufam – że Bóg mnie obroni od tych dwóch występków tak niezgodnych z szukaniem prawdy i zgłębianiem Ksiąg Świętych; że mnie osłoni „tarczą dobrej woli” (Ps 5, 13) i łaską miłosierdzia swego.

¹ Zob. wprowadzenie do ks. II w Postłowiu, n. 23, str. 573.

Nie będę gnuśnie szczenił trudu w dociekaniu istoty Boga czy to w Piśmie Jego, czy też w stworzeniu. Tak jedno bowiem, jak i drugie zostały nam przedłożone do rozważania, abyśmy szukali i miłowali Boga², który pierwsze natchnął³, a drugie stworzył.

Augustyn woli krytyki od pochlebstw

Nie będę się wahał w wypowiadaniu mych myśli, gdyż więcej doznaję radości z tego, że rozważać je będą ludzie prawi, niż strachu z powodu zjadliwych zaczepiek ze strony złych i przewrotnych.

Jakżeż mile cudowna i niewinna miłość przyjmuje zwracające się ku niej spojrzenie gołębic. Lecz przezorna pokora ostrożnie wystrzega się kłusujących psich zębów, a prawda rozbija je całą swą mocą. Toteż wolę krytykę ze strony każdego, kto się nadarzy, od pochwał wypowiadanych przez błędzących albo pochlebców. Żadna krytyka nie jest straszna dla miłośnika prawdy. Krytykuje bowiem albo wróg, albo przyjaciel. Jeśli wróg na nas napada, trzeba to znieść. Przyjaciela zaś, kiedy się myli, należy pouczyć, a jeśli poucza, to go słuchajmy. Natomiast pochwały ze strony błędzących bardziej jeszcze utwierdzają w błędzie, a pochlebstwa prowadzą do błędu. – „Będzie mię karcił sprawiedliwy w dobroci i będzie mię łajał; lecz olejek złośnika niechaj nie namaszcza głowy mojej” (Ps 140, 5).

² Zastosowanie upomnienia Pana Jezusa: „Badajcie Pisma... a one właśnie świadczą o mnie” (J 5, 39) oraz św. Pawła: „Utajona wielkość [Boga]... jest od stworzenia świata widoczna dla wszystkich, którzy zastanawiają się nad jego dziełami” (Rz 1, 20).

³ „Pisma Święte potrafią dać Ci mądrość, która prowadzi do zbawienia przez wiarę w Chrystusa Jezusa. Całe Pismo jest przez Boga natchnione i służy ku nauczaniu” (2 Tm 3, 15–16); „Żadne proroctwo nie powstało z ludzkiej woli; przeciwnie, święci mężowie Boży mówili tylko pod natchnieniem Ducha Świętego” (2 P 1, 21).

I. O TRÓJCY ŚWIĘTEJ W NOWYM TESTAMENCIE

1. Ogólne zasady i ich zastosowanie

Trudności w wyjaśnianiu niektórych tekstów dotyczących Chrystusa

I. 2. Bezwzględnie przestrzegamy zasady ustawicznie spotykanej w Piśmie św. i uważanej przez uczonych egzegetów katolickich za kanoniczną regułę wiary⁴.

Zasada ta wskazuje, że Syn Boży jako Bóg jest równy Ojcu, a stał się niższy od Ojca z racji przyjętej przez siebie natury sługi (Flp 2, 6–7), w której to naturze jest niższy nie tylko w stosunku do Ojca, ale również i w stosunku do Ducha Świętego, 846 a nawet samego siebie. Nie przez to, czym był, ale to, czym się stał, gdyż, przyjmując naturę sługi, nie wyzbył się tym samym natury Bożej, jak nas o tym uczą przytoczone w poprzedniej księdze świadectwa Pisma św.

Niemniej niektóre ze słów Bożych są w taki sposób powiedziane, że nie wiadomo dokładnie, jakiemu założeniu odpowiadają. Czy temu, że Syn przez przyjęcie stworzonej natury stał się niższy od Ojca; czy też temu, że – chociaż Syn nie jest niższy od Ojca, ale jest Jemu równy – jednak ma to od Ojca, że jest „Bogiem z Boga” i „światłością z światłości”. O Synu bowiem mówimy „Bóg z Boga”, a o Ojcu po prostu „Bóg”, a nie „Bóg z Boga”.

Jasne więc, że Syn od Innego pochodzi i jest Jego Synem, podczas gdy Ojciec nie ma Syna, od którego by pochodził, tylko jest dla Niego Ojcem. Każdy bowiem syn od ojca otrzymuje to, że jest i jest synem ojca; żaden zaś ojciec nie przyjmuje istnienia od syna, ale dla syna jest ojcem⁵.

⁴ Zob. wyżej ks. I, przyp. 28, str. 54.

⁵ Można jednak dodać, że Ojciec nie byłby Ojcem bez Syna, i w takim ujęciu stan ojca zależny jest od istnienia syna. Trudność przedstawiona tutaj zakrawa więc na sofizmat. Augustyn zresztą sam to dalej podkreślił: ks. V. V, 6; ks. VI. II, 3; ks. VII. I, 1. Zob. niżej, str. 199, 219, 234.

Przykłady

3. Niektóre więc wypowiedzi Pisma św. odnoszące się do Ojca i Syna wskazują na jedność i równość Ich istoty. Np.: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30), albo: „Który mając naturę Bożą nie poczytywał swej równości z Bogiem za przywłaszczenie” (Flp 2, 6) itp. Inne jednak teksty wskazują na to, że Syn jest niższy od Ojca ze względu na przyjętą przez siebie postać sługi, to znaczy ze względu na przyjęcie zmiennej natury stworzonej, czyli istoty ludzkiej, np. kiedy jest powiedziane: „Bo Ojciec większy jest niżli ja” (J 14, 28), albo: „Ojciec nie sądzi nikogo, lecz zdał wszelki sąd na Syna” (J 5, 22), po czym dodano: „I dał mu władzę sądenia, bo jest Synem Człowieczym” (*ibid.* 28).

A w jeszcze innych tekstach w ogóle nie ma mowy o niższości czy równości, ale jedynie o tym, że Syn jest z Ojca. Oto np.: „Bo jak Ojciec ma życie w sobie, tak też Synowi udzielił, by miał życie w sobie” (J 5, 26) oraz: „Syn nie może nic uczynić sam z siebie, tylko to, co widzi, że Ojciec czyni” (*ibid.* 19).

Syn czyni tylko to, co widzi u Ojca (J 5, 19)

Gdybyśmy mieli tłumaczyć te słowa z punktu widzenia niższości Syna z racji natury, którą przyjął od stworzenia, to trzeba by przyjąć również i to, że Ojciec pierwszy chodził po morzu (Mt 14, 26), albo że jakiemuś innemu ślepcowi pomazał oczy śliną i błotem (J 9, 6-7) oraz wiele innych rzeczy, które uczynił Syn, okazując się w ciele wśród ludzi. Tak powinna rzecz się mieć u Tego, który powiedział, że Syn „nie może nic czynić sam z siebie, tylko to, co widzi, że Ojciec czyni”. – Ale kto by mógł tak niedorzecznie myśleć?

W takim razie pozostaje do przyjęcia tylko to, iż słowa owe zostały powiedziane dla okazania, że życie Syna jest równie niezmiennie jak życie Ojca, ale jest z Ojca; że działanie Syna i działanie Ojca są nierozdzielne; że taki sposób działania Syna pochodzi od Tego, od którego sam Syn pochodzi, to jest od Ojca; a wreszcie, że Syn widzi Ojca

w taki sposób, iż dla Niego widzieć Ojca, to znaczy być Synem. Dla Niego bowiem być z Ojca, być zrodzonym z Ojca, to nic innego jak widzieć Ojca. I nie ma dla Niego różnicy pomiędzy tym, że widzi, iż Ojciec działa, a własnym działaniem. 847 Lecz Syn nie działa sam z siebie, ponieważ nie jest sam z siebie. A więc „co widzi, że Ojciec czyni... czyni tak samo i Syn”, bo z Ojca jest. I nie są to inne rzeczy, uczynione podobnie, tak jak malarz inne obrazy maluje kopiując obrazy malowane przez kogoś drugiego. Nie znaczy to również, że czyni On te same rzeczy, ale w inny sposób, jak to ma miejsce np. kiedy przy pomocy ciała kreślimy pomyślane w duchu litery. Ale Pan powiada: „Co... Ojciec... czyni tak samo i Syn”. Rzekł: „co Ojciec czyni”, a więc te same rzeczy, i powiedział: „tak samo”, co znaczy, że działanie Ojca i Syna jest nierozdzielne i równe, ale Syn je ma od Ojca. Dlatego „Syn nie może nic uczynić sam z siebie, tylko to, co widzi, że czyni Ojciec”.

Pismo św., wyrażając się w ten sposób, zupełnie nie zajmuje się tym, kto wyższy, a kto niższy, ale jedynie chce wskazać, kto od kogo pochodzi. Otóż niektórzy na podstawie tych słów wnoszą, że według Pisma św. Syn jest niższy od Ojca⁶. A niektórzy z nas, głupi, nieokrzesani i zupełnie nie znający się na rzeczy, oburzają się, że nikt ze zdrowo myślących nie idzie za nimi, kiedy tłumaczą ten tekst jako odnoszący się do natury sługi.

Dla uniknięcia takich przypadków trzymajmy się zasady, która nam tłumaczy, że Syn nie jest niższy od Ojca, ale od Ojca pochodzi.

Zatem przytoczone słowa Pisma św. wykazują nie nierówność, ale narodzenie.

O Synu

II. 4. A więc – jak wspomniałem na początku – są takie wyrażenia w świętych księgach, co do których nie wiadomo, jak je tłumaczyć i do czego je odnieść: czy do niższości

⁶ Zob. w *Rozprawie z Maksyminem* odpowiedź tego ostatniego na „trudności” Augustyna (Posłowie, n. 39, str. 613).

Syna z racji przyjęcia przez Niego stworzonej natury; czy też do tego, że Syn, choć równy Ojcu, jednak od Niego pochodzi.

Moim zdaniem, wobec takiego tekstu, którego tłumaczenie równie dobrze skłania się na dwie strony, można bezpiecznie stosować obie zasady.

Np. kiedy jest powiedziane: „Moja nauka nie jest moją, ale tego, który mnie posłał” (J 7, 16). Równie dobrze można rozumieć te słowa w odniesieniu do natury sługi, cośmy wykazali w poprzedniej księdze (I. XII, 27), jak i w odniesieniu do natury Bożej, w której Syn jest równy Ojcu, a jednak od Niego pochodzi. W naturze Bożej Syn i Jego życie to nie są dwie odrębne rzeczy, ale Syn jest samym życiem. Tak samo Syn i Jego nauka nie są czymś różnym, ale Syn jest samą nauką. A więc słowa: „Synowi udzielił, by miał życie”, nie oznaczają nic innego, jak tylko: „Zrodził Syna, który jest życiem”. Tak samo, kiedy się mówi, że dał Synowi naukę, oznacza to, że zrodził Syna, który jest nauką.

A więc słowa: „Nauka moja nie jest moją, ale tego, który mnie posłał” można rozumieć tak, jak gdyby było powiedziane: „Nie jestem sam z siebie, ale z tego, który mnie posłał”.

O Duchu Świętym

III. 5. O Duchu Świętym nie jest powiedziane: „Wyniszczył samego siebie przyjąwszy naturę sługi” (Flp 2, 7), ale Pan o Nim mówi: „Lecz gdy przyjdzie ów Duch prawdy, nauczy was wszelkiej prawdy. Bo nie od siebie mówić będzie, ale cokolwiek usłyszy, powie, i co ma nadejść, oznajmi wam. On mnie uwielbi, bo z mego weźmie, a wam oznajmi” (J 16, 13–14).

Gdyby Chrystus Pan nie dodał zaraz po tych słowach, jak gdyby w dalszym ich ciągu: „Wszystko, co ma Ojciec, do mnie należy. Dlatego powiedziałem, że – z mojego biorąc wam oznajmi” (*ibid.* 15), można by sądzić, że Duch Święty narodził się z Chrystusa, tak jak Chrystus z Ojca. 848 O sobie przecież powiedział: „Moja nauka nie jest

moją, ale Tego, który mię posłał” (J 7, 16), a o Duchu Świętym mówi: „Nie od siebie mówić będzie, ale cokolwiek usłyszysz, powie”, oraz: „Z mojego biorąc, oznajmi wam”.

Wyjaśnia jednak te słowa: „Z mojego biorąc”, gdy mówi: „Wszystko, co ma Ojciec, do mnie należy. Dlatego powiedziałem, że: z mojego biorąc...”

A więc mamy to rozumieć w ten sposób, że Duch Święty otrzymuje od Ojca tak samo jak i Syn. Jakżeż to może być? – Chyba tylko w uprzednio wskazanym znaczeniu: „Ale gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego ja wam pošlę od Ojca, Duch prawdy, który od Ojca pochodzi, on o mnie świadectwo dawać będzie” (J 15, 26). Pochodzi od Ojca. Oto dlaczego jest powiedziane, że „nie od siebie mówić będzie”. Przecież i o Synu jest powiedziane, że „nie może nic uczynić sam z siebie, tylko to, co widzi, że Ojciec czyni” (J 5, 19), a nie jest z tego powodu niższy od Ojca. (Powiedział tak nie ze względu na naturę sługi, ale mówił to jako Bóg, cośmy już wykazali, więc słowa te nie wskazują na Jego niższość w stosunku do Ojca, tylko na pochodzenie). Tak samo i tutaj także nie wynika bynajmniej niższość Ducha Świętego ze słów: „Nie od siebie mówić będzie, ale cokolwiek usłyszysz, powie”, ponieważ oznaczają one, że Duch Święty pochodzi od Ojca. Skoro jednak i Syn jest z Ojca, i Duch Święty od Ojca pochodzi, to czemu obaj nie nazywają się „Synami” czy „zrodzonymi”, ale jednego tylko zwie się „Synem jednorodzonym”, drugiego zaś ani „Synem”, ani „zrodzonym” (bo być „zrodzony”, to znaczy być „synem”), ale Duchem Świętym? Jeśli Bóg da i w takiej mierze jak Mu się spodoba, wyjaśnię to jeszcze na innym miejscu (XV. XXVI, 45–46).

2. Misje Syna i Ducha Świętego

Uwielbienie Syna przez Ojca nie pociąga za sobą niższości Syna

IV. 6. Ale niech strzegą się tutaj jak mogą ci, którzy dopatrują się potwierdzenia swoich opinii, i w słowach

Syna: „Uwielbij mnie, Ojczy” (J 17, 5) widzą dowód wyższości Ojca w stosunku do Syna.

Przecież i Duch Święty również uwielbia Syna, a czyż przez to jest od Niego wyższy? Uwielbia On, otrzymując wszystko od Syna, ponieważ wszystko, cokolwiek posiada Ojciec, ma również i Syn. Jasne więc, że kiedy Duch Święty uwielbia Syna, to Ojciec uwielbia Syna. Stąd można poznać, że wszystko, cokolwiek posiada Ojciec, należy nie tylko do Syna, ale i do Ducha Świętego, ponieważ Duch Święty jest mocen uwielbić Syna, którego wślawia Ojciec. Nawet jeśli ten, kto wślawia, jest wyższy od uwielbionego, to w każdym razie ci, którzy wzajemnie się wślawiają, są równi. Napisano przecież także, że Syn wślawia Ojca: „Ja uwielbiłem Cię” – mówi Jezus (J 17, 4).

Należy wystrzegać się, ażeby nie uważać Ducha Świętego za większego od Ojca, dlatego, że wślawia On Syna, którego wślawia Ojciec, i że nie napisano, by wślawiał Go Ojciec czy Syn.

Trudność: Posyłający wyższy jest od posłanego

V. 7. Lecz przekonani w tym punkcie, niektórzy zwracają się w inną stronę i mówią: Ten, który posyła, wyższy jest od posłanego. A więc Ojciec jest ponad Syna, bo Syn ustawicznie przypomina, że został posłany przez Ojca. I jest On wyższy od Ducha Świętego, gdyż o Nim 849 powiedział Jezus: „Którego Ojciec pośle w imię moje” (J 14, 26). A Ducha Świętego uważają za niższego od nich obu, ponieważ – jak wspomnieliśmy o tym – i Ojciec Go posyła i Syn, skoro powiedział: „Jeśli odejdę, przyślę go wam” (J 16, 8).

Odpowiedź: Syn i Duch Święty zostali posłani tam, gdzie już byli

W kwestii tej zapytuję najpierw: Skąd i dokąd był posłany Syn? Ja – powiada On sam – „wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat” (J 16, 28). A więc wyjść od Ojca i przyjść na ten świat, to znaczy być posłanym. Czemu w takim

razie ten sam Ewangelista o Nim mówi: „Na świecie był, a świat był przez niego stworzony i świat go nie poznał”. I zaraz potem dodaje: „przyszedł do swojej własności” (J 1, 10–11)?

Jasne, że został posłany tam, gdzie przyszedł. A jeśli został posłany na ten świat, to wyszedł od Ojca i przyszedł na świat. I jeżeli był w świecie, to przyszedł tam, gdzie już był. Jeżeli bowiem słowa Boga zapisane u Proroka: „Czyż nieba i ziemi ja nie napelniam?” (Jr 23, 24) odnoszą się również i do Syna – a niejedni twierdzą, że właśnie On przemawiał do Proroków i przez Proroków⁷ – to dokądże został posłany, jeśli nie tam, gdzie już był? Wszędzie bowiem był Ten, który mówi: „Czyż nieba i ziemi ja nie napelniam?” Jeśli to było napisane o Ojcu, to gdzieżby Ojciec mógł być bez Słowa swojego i swojej Mądrości, która „dosięga od końca aż do końca mocno i urządza wszystko łagodnie” (Mdr 8, 1)?

Ale także nie mógł być nigdzie bez Ducha swego. Jeśli więc Bóg jest wszędzie, to również wszędzie jest Duch Jego. Zatem i Duch Święty został posłany tam, gdzie już był.

Czyż nie dlatego ten, który nie może skryć się przed obliczem Boga mówi: „Jeśli wstąpię do nieba, tyś tam jest; jeśli zstąpię do piekieł, tyś też tam”. I chcąc dać nam pojęcie obecności Boga wszędzie, najpierw wymienia Ducha Jego: „Dokąd ujdę przed Duchem twoim, dokąd ucieknę przez twym obliczem?” (Ps 138, 7–8)

8. A więc Syn i Duch Święty zostali posłani tam, gdzie już byli. I tak stajemy wobec pytania, co należy rozumieć przez misję bądź Syna, bądź Ducha Świętego, nigdzie bowiem nie czytamy w Księgach Świętych o posłaniu Ojca.

⁷ Jako Słowo Boże, czyli wyraz myśli Ojca, albo jeszcze jako Mądrość Ojca. Większość bowiem dawnych Ojców widzi drugą Osobę Trójcy Świętej w uosobionej Mądrości, która występuje w Księgach Przypowieści i Mądrości. Inni znów utożsamiają Mądrość z Duchem Świętym. Św. IRENEUSZ czyni to ustawicznie: *Adv. Haer.* II 30, P. G. 7, 815: „Ojciec, Bóg... wszystko uczynił przez swoje Słowo i swoją Mądrość”; III. 24, 2; IV. 7, 4 (P. G. 7, 961, 993): „Syn i Duch Święty, Słowo i Mądrość”; IV. 20, 1 (1032) etc. Zasadniczo natchnienie Pisma św. jest uważane za dzieło Ducha Świętego.

Misja Syna polega na Jego Wcieleniu^a

Apostoł tak pisze o Synu: „Lecz gdy nastąpiła pełność czasu, zesłał Bóg Syna swego powstałego z niewiasty i podległego Zakonowi, aby tych, którzy byli pod Zakonem, odkupił” (Ga 4, 4-5). „Zesłał” – powiada – „Syna swego powstałego z niewiasty”.

Przez miano „niewiasta” – którzy katolik nie wiedziałby tego – Apostoł wskazuje nie na pozbawienie dziewictwa, ale zgodnie z hebrajskim sposobem mówienia, na różnicę płci. Kiedy więc mówi: „Zesłał Bóg Syna swego powstałego z niewiasty”, to wyraźnie chyba wskazuje na to, że zesłaniem, misją Syna, jest Jego narodzenie się z niewiasty. Jako zrodzony z Boga był w świecie. Przez to zaś, że narodził się z Maryi, przyszedł posłany na ten świat.

Syn nie mógł być posłany przez Ojca bez Ducha Świętego. I to nie tylko dlatego, że posyłając Go, to jest „uczyniwszy” Go z niewiasty, Ojciec nie uczynił Go bez współdziałania Ducha Świętego; ale również i z tej racji, że zostało to w Ewangelii bardzo wyraźnie powiedziane przez anioła Dziewicy Maryi, gdy zapytała: „Jakże się to stanie?» – I odpowiadając anioł rzekł jej: «Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego cię zacieni»” (Łk 1, 34-35). Mateusz zaś mówi: „Poczęła z Ducha Świętego” (Mt 1, 18). Owszem, i u Izajasza proroka 850 sam Chrystus mówi o swoim przyszłym przyjściu: „I teraz Pan Bóg posłał mnie i Duch jego” (Iz 48, 16).

Syn posłany przez samego siebie

9. A może ktoś zmusi mnie do tego, ażebym powiedział, że Syn został posłany przez samego siebie, ponieważ to poczęcie i narodzenie z Maryi jest dziełem Trójcy Świętej, która stworzyła wszystko, cokolwiek zostało stworzone? Jakżeż to być może – powiada taki człowiek – by Ojciec posłał Syna, skoro Syn posłał samego siebie?

^a Po raz pierwszy mamy tutaj wyczerpujące omówienie teologiczne zagadnienia „Bożych misji”. Św. Tomasz z Akwinu (*Summa Theol.* I, q. 43 a. 1-2) nie istotnego nie doda. Najważniejsze teksty w tej sprawie poza obecnym (II, V, 7-10) znajdujemy w *De Trinitate*, IV. XIX i XX (P. L. 42. 905 i 909), str. 182, 188.

Na to odpowiem mojemu przeciwnikowi, prosząc go najpierw, niech mi wyjaśni, jeżeli potrafi, w jaki sposób Ojciec uświęcił Syna, gdy Syn uświęcił sam siebie? Przecież i jedno, i drugie powiedział Pan, mówiąc: „O tym, którego Ojciec uświęcił i posłał na świat, wy powiadacie, że bluźni, bo powiedziałem, że jestem Synem Bożym” (J 10, 36). A na innym miejscu rzekł: „Za nich ja poświęcam siebie samego” (J 17, 19).

I zapytuję: Jakżeż to być może, by Ojciec Go wydał, jeżeli On wydał samego siebie? Bo Apostoł Paweł mówi tak o jednym, jak i o drugim: „Który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale go wydał za nas wszystkich” (Rz 8, 32). Kiedy indziej zaś powiada o Zbawicielu: „Który mię umiłował i wydał samego siebie za mnie” (Ga 2, 20).

Ufam, że odpowie, jeśli właściwie to rozumie, że wola Ojca i Syna jest jedna i że działanie ich jest nierozdzielne. Niechże więc w taki sposób rozumie owo wcielenie się i narodzenie z Dziewicy, które stanowi misję Syna. Dokołało się ono przez wspólne działanie Ojca i Syna, które jest nierozdzielne, a także nie bez udziału Ducha Świętego, gdyż jest wyraźnie powiedziane: „Poczęła z Ducha Świętego”.

Idźmy dalej tą drogą, a może jaśniej się nam przedstawi, w czym rzecz.

W jaki sposób Bóg posłał Syna swego? Czy rozkazał Mu, aby przyszedł, a Syn przyszedł z posłuszeństwa dla tego rozkazu? Czy też poprosił albo wyraził życzenie? W każdym razie z wszelką pewnością było tam powiedziane słowo, a Słowo Boże to jest sam Syn Boży. A ponieważ Ojciec słowem swoim posłał Syna, przeto Ojciec i Słowo Jego byli sprawcami misji Syna. Zatem przez Ojca i Syna został posłany tenże Syn, ponieważ Słowem Ojca jest sam Syn. Bo któż by się ośmielił świętokradczo mniemać, że Ojciec wypowiedział czasowe tylko słowa dla posłania wiecznego Syna, ażeby okazał się w doczesnym ciełe? Zaiste, w samym Słowie Bożym, które było na początku u Boga i było Bogiem, to jest w samej Mądrości Bożej, Syn był poza czasem, choć trzeba było, by Mądrość cieleśnie okazała się w czasie. I tak, nie mając początku w czasie,

„na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” (J 1, 1).

Poza czasem więc Syn był w Słowie, w czasie zaś „Słowo ciałem się stało i zamieszkało między nami” (*ibid.* 14). I kiedy „nastąpiła pełność czasu, zesłał Bóg Syna swego powstałego z niewiasty” (Ga 4, 4), to jest powstałego w czasie, ażeby Słowo, przyjąwszy ciało, okazało się ludziom, i żeby w czasie spełniło się to, co było poza czasem. Dzieje bowiem, rozłożone w czasie, układają się w wiecznej Mądrości Boga poza czasem.

Ojciec i Syn wspólnie są przyczyną widzialnej misji Syna

Skoro więc za przyczyną Ojca i Syna, Syn widzialnie pojawił się w ciele, to słusznie się mówi o Tym, który okazał się w ciele, że został posłany, a o Tym, który się tak nie okazał – że posłał. Przecież i rzeczy widzialne dla naszych cielesnych oczu, dokonujące się zewnętrznie poza nami, wywodzą się z wewnętrznej rzeczywistości duchowej i dlatego stosownie nazywa się je „posłanymi”.

Otóż formą dla tego przyjętego człowieczeństwa **851** jest Osoba Słowa, a nie Ojca. Z tej też racji mówi się, że niewidzialny Ojciec wspólnie z niewidzialnym Synem, który jest z Nim razem, posłali Syna, uczyniwszy Go widzialnym.

Gdyby Syn, stając się widzialny, przestał być niewidzialnym wraz z Ojcem, to jest, gdyby się przeobraziła niewidzialna substancja Słowa, zmieniając się i stając się widzialnym stworzeniem, i gdyby tak należało rozumieć posłanie Syna przez Ojca, to w tym znaczeniu Syn byłby tylko „posłanym”, a nie „posyłającym” wraz z Ojcem. Jednak natura sługi została przyjęta w taki sposób, że niezmiennosc natury Bożej nie została przez to naruszona. Jasne więc, iż widzialne jej okazanie się w Synu dokonało się za sprawą i Ojca i Syna, którzy sami pozostali niewidzialni. Innymi słowy, Syn został widzialnie posłany przez niewidzialnego Ojca i niewidzialnego Syna.

Czemu więc mówi: „I nie sam od siebie przychodzę” (J 8, 42)? Słowa te odnoszą się do stanu sługi, tak samo, jak i następujące zdanie: „Ja nie sądę nikogo” (*ibid.* 15).

Widzialne zesłanie Ducha Świętego

10. Jeśli więc mówi się o posłaniu Syna jako o zewnętrznym okazaniu się w cielesnym stworzeniu Tego, który w duchowej swej naturze pozostaje zawsze niewidzialny dla oczu śmiertelnych, to od razu można zrozumieć, dlaczego i o Duchu Świętym mówi się, że został posłany.

W rzeczy samej została ukształtowana pewna doczesna postać stworzenia, w której Duch Święty mógł się okazać, bądź wtedy, gdy w cielesnej postaci jako gołębica zstąpił na Pana (Mt 3, 16), bądź też, gdy w dziesięć dni po Jego Wniebowstąpieniu w dniu Zielonych Świąt „stał się z nagła z nieba szum, jakby zerwał się gwałtowny wichor... i ukazały się im rozdzielone języki na kształt ognia, który spoczął na każdym z nich z osobna” (Dz 2, 2–3).

To działanie okazujące się widzialnie oczom śmiertelnych nazywa się zesłaniem Ducha Świętego. Nie znaczy to, że ukazuje się sama Jego substancja, w której jest niewidzialny i niezmienny tak jak Ojciec i Syn. Tu chodzi o to, by serca ludzi, wzruszone tym zewnętrznym widokiem, od doczesnego okazania się Przychodzącego, zwracały się ku zakrytej przed nimi wieczności zawsze Obecnego.

3. Złączenie się Boga ze stworzeniem

Hipostatyczny charakter zjednoczenia Syna z ludzkością

VI. 11. Nigdzie nie jest napisane, że Bóg Ojciec wyższy jest od Ducha Świętego, albo że Duch Święty jest niższy od Ojca. A to z tej racji, że stworzenie, w którym ukazywał się Duch Święty nie zostało przez Niego przybrane w taki sposób, jak przez Syna Człowieczego, w którego postaci ukazała się Osoba samego Słowa Bożego. Nie należy sądzić, by Syn Człowieczy miał w sobie Słowo Boże w sposób podobny, jak je posiadają inni święci i mędrcy, ale doskonalej „przed towarzyszami swymi”⁹ (Hbr 1, 9). Albo, że posiadał

⁹ Tzn. w porównaniu do innych proroków, ponieważ Pan Jezus wpisuje się też w serię proroków, jak to uznaje np. Koran i współczesny odłam Żydów.

je w wyższym stopniu, ponieważ nad innymi świętymi górował mądrością. Nie, On był samym Słowem Bożym.

Czymś innym bowiem jest Słowo w ciele, a czymś innym to, że Słowo ciałem się stało; to znaczy czym innym jest Słowo w człowieku, a znowu czym innym Słowo-człowiek¹⁰. Ciało bowiem oznacza człowieka, kiedy mówi się: „A Słowo stało się ciałem” (J 1, 14), albo: „Ujrzy wszelkie ciało zbawienie Boże” (Łk 3, 6).

Przypadłościowy charakter związku Ducha Świętego z objawiającymi Go stworzeniami

Nie mówi się w przytoczonych tekstach o ciele pozbawionym duszy i umysłu¹¹. Ale „wszelkie ciało” należy tu rozumieć tak, jak gdyby było powiedziane: „Každy człowiek”.

Zatem stworzenie, w którym ukazywał się Duch Święty, nie zostało przybrane w taki sposób, jak ciało i ludzka natura były wzięte przez Syna z Dziewicy Maryi. Ani gołębica, ani gwałtowny wiatr, ani ogniste języki nie zostały przez obecność Ducha Świętego uświęcone ani połączone na zawsze z Jego Osobą.

852 W przeciwnym razie trzeba by powiedzieć, że natura Ducha Świętego nie jest niezmienna i może ulegać przeobrażeniom. A wtedy nie owe istoty nazywalibyśmy stworzeniem, ale samego Ducha Świętego przemieniającego się raz w jedno, raz w drugie, tak jak woda przemienia się w lód. Rzeczy owe ukazywały się w miarę potrzeby, gdyż stworzenie służy Stwórcy i na skinienie Tego, który sam w sobie jest niezmienny – dla wyrażenia Go i okazania w sposób dostosowany do rozumienia śmiertelnych – zmiany się i przeobraża.

¹⁰ Podkreślają to akta „Soboru Wyznawców” (362), które św. ATANAZY opublikował w formie listu do Kościoła antiocheńskiego (*Tomus ad Antiochenos*, 7, P. G. 26, 804–805).

¹¹ Chociaż Augustyn nie zna bezpośrednio pism Apolinariusza, jest tutaj aluzja do błęd apolinarystów. Uważali oni, że w człowieku Jezusie Słowo Boże zajęło miejsce najwyższej władzy duszy, mianowicie umysłu (gr. *nous*). Najlepiej omawia całą sprawę Grzegorz z Nazjanzu w swoich *Listach* 101 i 102 (P. G. 37, 176–201; tłum. polskie w P. O. K. 15, Poznań 1933, str. 130–152). Atanazy też podkreśla błąd tej nauki, ale nie chce potępiać starego towarzysza swoich walk z arianizmem.

Czysto symboliczny charakter gołębic i języków ognistych

Pismo św. nazywa Ducha Świętego gołębicą i mówi o językach ognistych: „I ukazały im się rozdzielone języki ognia, który spoczął na każdym z nich... I poczęli mówić różnymi językami, jako im Duch Święty mówić dawał” (Dz 2, 3–4 *).

Słowa te mają pokazać nam, że ten ogień czy gołębicą są symbolami Ducha Świętego. Nie możemy jednak na tej podstawie mówić, że Duch Święty jest Bogiem i gołębicą, albo że jest Bogiem i ogniem, tak jak mówimy, że Syn jest Bogiem i człowiekiem. Nie możemy tego powiedzieć nawet w takim znaczeniu, w jakim Syna nazywamy „Barankiem Bożym”, jak to Jan Chrzciciel powiedział: „Oto Baranek Boży”, albo kiedy Jan Ewangelista widział w *Apokalipsie* zabitego Baranka (Ap 5, 6).

Materialny charakter symbolów Ducha Świętego

Bo to prorockie widzenie nie przedstawiało się oczom ciała w kształtach cielesnych, ale oczom ducha w duchowych obrazach ciał. Natomiast gołębicę i płomień wszyscy, którzy je oglądali, widzieli własnymi oczyma. Można by wprawdzie ze względu na układ słów spierać się, czy był to ogień widzialny oczami duszy czy też ciała. Nie jest bowiem powiedziane: „Widzieli rozdzielone języki na kształt ognia”, ale napisano: „Ukazały się im”. Zazwyczaj bowiem w niezupełnie tym samym znaczeniu mówimy „ukazało mi się” co: „widziałem”. Wprawdzie o duchowych widzeniach form cielesnych zwykliśmy mówić na równi: bądź „ukazało mi się”, bądź też „widziałem”. Nigdy jednak nie mówi się „ukazało mi się” w odniesieniu do rzeczywistych ciał, które oglądamy naszymi oczyma. Mówimy wtedy po prostu: „widziałem”.

Można więc zapytywać, w jaki sposób ten ogień, o którym mowa, był widziany: czy wewnętrznie oczyma duszy, czy też zewnętrznie, oczyma ciała. A co do gołębic, o której jest powiedziane, że w cielesnej postaci zstąpiła na Chrystusa, nikt i nigdy nie miał wątpliwości, że była widziana oczyma ciała.

Znaki doraźnie się ukazujące

Nie możemy również nazywać Ducha Świętego gołębicą czy ogniem w sposób taki, jak np. Chrystusa nazywamy „Opoką”, jak napisane jest: „A opoką był Chrystus” (1 Kor 10, 4).

Ta skała bowiem istniała w rzeczywistości, a wskutek tego, czym była i do czego służyła (Wj 17, 6), doszło do nazwania tak Chrystusa, którego symbolicznie wyrażała. Podobnie rzecz się ma i z kamieniem, na którym Jakub we śnie wsparł głowę i który namaszczeniem uświęcił na znak Pana (Rdz 28, 18). Tak samo Izaak zapowiadał Chrystusa, kiedy niósł drewna dla złożenia ofiary z samego siebie (Rdz 22, 6).

W wymienionych wypadkach znaczenie symboliczne dołącza się do rzeczy już istniejących, natomiast te, o których mowa, istniały tylko przelotnie i wyłącznie dla tego, co oznaczały. Przypominają mi one raczej ów ogień, który ukazał się Mojżeszowi w krzaku gorejącym (Wj 3, 2), albo słup obłoku, za którym szedł lud na puszczy (Wj 13, 21–22), albo grzmoty i błyskawice towarzyszące nadaniu 853 Prawa na górze (Wj 19, 16). Te widzialne zjawiska pojawiały się jedynie dla okazania czegoś i zaraz znikwały.

II. OBJAWIENIA BOŻE W STARYM TESTAMENCIE ¹²

1. Uwagi na temat teofanii

Dlaczego Ojciec nie jest „posłany”

VII. 12. Ze względu na te widzialne zjawiska ukazujące się na chwilę, ażeby stać się Jego znakiem dostosowanym do potrzeb zmysłów człowieka – można mówić o posłaniu Ducha Świętego.

¹² Teologia znajduje tutaj pierwszy wykład systematyczny tego zagadnienia. Przed ustaleniem dogmatu na Soborze Nicejskim, Ojcowie Kościoła, poza św. Ireneuszem, skłonni byli Starotestamentowe teofanie przypisywać Synowi, jako posłannikowi Ojca w sprawach ludzkich. Jeszcze greccy Ojcowie okresu ponicejskiego nie zawsze wyrażali się z całą pewnością w tej sprawie, mianowicie, czy

Nie mówi się jednak o Jego niższości w stosunku do Ojca, jak to miało miejsce w odniesieniu do Syna ze względu na przyjętą przezeń postać sługi. Ta postać bowiem należy do jedności Osoby Syna. Natomiast owe zjawiska postrzegalne dla zmysłów zjawiały się na krótki czas dla okazania tego, co trzeba było okazać, i następnie znikają.

Czemu więc nie mówi się o posłaniu Ojca w związku z widzialnymi zjawiskami, krzakiem gorejącym, kolumną obłoku, słupem ognistym, błyskawicami i może innymi jeszcze podobnymi, które zgodnie ze świadectwem Pisma pojawiały się, kiedy przemawiał do patriarchów, jeżeli On sam objawiał się poprzez te formy stworzone i widzialne zjawiska?

A jeśli te nadzwyczajne zjawiska okazują Syna, to czemu o Jego misji mówi się dopiero wówczas, kiedy narodził się z niewiasty – jak powiada Apostoł: „Gdy nastąpiła pełność czasu, zesłał Bóg Syna swego zrodzonego przez niewiastę” (Ga 4, 4) – skoro już przedtem był posyłany, ukazując się patriarchom w takich przelotnych zjawiskach natury? I jeśli nie można mówić o posłaniach Syna poza tym, że Słowo ciałem się stało, to czemu mówimy o posłaniu Ducha Świętego, chociaż nigdy nie miało miejsca Jego Wcielenie się w taki sposób?

Jeśli zaś te cudowne zjawiska wysławiane przez Zakon i Proroków, nie objawiały ani Ojca, ani Syna, tylko Ducha Świętego, to dlaczego dopiero teraz mówi się o Jego misji, gdy już dawniej był posyłany w taki sposób?

*Potrójny problem*¹³

13. W tej tak zawilej kwestii należy z pomocą Bożą zbadać przede wszystkim, kto ukazywał się patriarchom w tych zjawiskach natury: Ojciec, Syn czy Duch Święty? A może

rzeczywiście cała Trójca Święta, czy tylko jedna Osoba objawiały się. Na taką postawę silnie reagują Ojcowie Zachodni: Ambroży i Hieronim, a za nimi Augustyn (tutaj oraz w *Liście* 148, P. L. 33, 622–630); nawet jeśli można te objawienia przypisać jednej Osobie – i to nie zawsze Osobie Syna – to trzeba twierdzić, że cała Trójca Święta działa w tych objawieniach nierozdzielnie.

¹³ Do końca tej ks. II autor będzie rozpatrywał tylko pierwszy problem, pozostawiając dalsze dwa do wyjaśnienia w ks. III. Sprawa nie jest tak błaha, jakby to mogło się wydawać. Augustyn chce dowieść, że Pismo św. głosi nie tylko jedność

raz ukazywał się Ojciec, a innymi razy albo Syn, albo Duch Święty? A może Bóg, Trójca Święta, ukazywał się w nich bez zróżnicowania Osób w swej jedności?

Następnie, niezależnie od uzyskanego rozwiązania czy poglądu w tej kwestii, zapytajmy, czy w danym wypadku ta rzecz stworzona została ukształtowana przez Boga wyłącznie dla Jego okazania się oczom ludzi w sposób, który uważał za wskazany? Czy aniołowie, istniejący już, nie byli wysyłani w taki sposób, by mówić w imieniu Boga, że przyjmowali widzialną postać od materialnego stworzenia potrzebną do spełnienia swojego zadania, jak to było w danej chwili do tego celu potrzebne? Albo może nawet dzięki otrzymanej od Stworzyciela władzy dostosowywali ciało – któremu nie podlegają, lecz nim kierują – i zmieniali je w postaci stosowne i dopasowane do swego działania.

Wreszcie zobaczmy to, cośmy zamierzali zbadać: czy Syn i Duch Święty już przedtem byli posyłani? A jeśli tak, to jaka zachodzi różnica pomiędzy tymi posłaniami a misją, o której czytamy w Ewangelii? Czy też może nie było innych misji dla Syna poza narodzeniem się z Dziewicy Maryi, a dla Ducha Świętego poza tym, że się ukazywał w widzialnej postaci gołębiczy czy ognistych języków?

2. Niewidzialność całej Trójcy

Która Osoba się ukazywała?

854 VIII. 14. Pomińmy więc ludzi nazbyt cieleśnie – jako rzecz zmienną, a nawet widzialną – pojmujących naturę Słowa Bożego i Mądrości, która „chociaż sama trwa, wszystko odnawia” (Mdr 7, 27), którą zwiemy jedynym Synem Bożym. Ludzie ci bowiem do dociekania rzeczy

natury Bożej, ale także troistość Osób, w tym znaczeniu jednak, że Bóg nie jest podzielony na trzy istoty. Innymi słowy życie Trójcy Świętej jako Trójcy jest przede wszystkim wewnętrzne. Na zewnątrz działa jedność. Ale na tym polega wielkość powołania człowieka, że jest on wciągnięty w życie wewnętrzne Trójcy Świętej i każda teofania jakby jednej z Osób jest wprowadzeniem ludzkiego stworzenia do najgłębszej rzeczywistości Bożej.

Bożych podchodzą z sercem zbyt surowym i nieokrzesanym i raczej zarozumiale niż z religijną czcią.

Dusza, będąc substancją duchową i stworzoną, nie mogła być ukształtowana przez niego innego poza Tym, przez którego wszystko się stało i bez którego nic się nie stało (J 1, 3). Podlega ona zmianom, jest jednak niewidzialna. Otóż tego oni odmawiają samemu Słowu, samejże Boskiej Mądrości, przez którą dusza została ukształtowana. Ta zaś nie tylko jest niewidzialna, podobnie jak dusza, ale ponadto jeszcze jest niezmienna, czym dusza nie jest. Tę niezmienną Jej przypomina Pismo św., gdy mówi, że „choć w sobie trwa, wszystko odnawia”.

Starając się podeprzeć świadectwami Pisma św. swe w proch rozsypujące się błędy, ludzie ci przytaczają słowa Apostoła Pawła. I to, co jest powiedziane o jedynym Bogu, w którym wyznajemy Tróję Świętą, odnoszą wyłącznie do Ojca, a nie do Syna i Ducha Świętego: „Królowi wieków, nieśmiertelnemu, niewidzialnemu, jedynemu Bogu niech będzie cześć i chwała na wieki wieków” (1 Tm 1, 17), oraz te inne jeszcze słowa: „Błogosławiony i jedyny władca, Król królów i Pan panujących. On sam posiada nieśmiertelność i mieszka w światłości niedostępnej. Żaden człowiek go nie widział i widzieć nie może” (1 Tm 6, 15–16). Sądzę jednak, że już dość obszernie objaśnił, jak należy rozumieć te teksty.

Nie tylko Ojciec jest niewidzialny

IX. 15. Nie chcący uznać, że przytoczone słowa dotyczą również Syna i Ducha Świętego, i odnoszący je wyłącznie do Ojca, utrzymują, że Syn jest widzialny nie tylko przez przyjęcie ciała z Dziewicy Maryi, ale był nim już przedtem sam z siebie. On to bowiem – powiadają – ukazywał się oczom patriarchów.

Gdy im powiesz: Jeżeli Syn jest z natury widzialny, to także naturalnie jest śmiertelny. W takim razie waszym zdaniem wyłącznie do Ojca odnoszą się słowa: „On sam posiada nieśmiertelność”. – Zaiste, jeżeli Syn stał się śmiertelny jedynie z racji swego Wcielenia, to uznajcie również,

że tylko stąd wywodzi się Jego widzialność. Wtedy dodają oni jeszcze, że, ich zdaniem, nie przyjęcie ciała uczyniło Syna śmiertelnym, ale był nim – tak jak był widzialny – już przedtem, przed Wcieleniem.

Oczywiście, jeżeli się uzna, że Syn stał się śmiertelny jedynie wskutek Wcielenia, to tym samym trzeba przyjąć, że nie tylko Ojciec posiada nieśmiertelność, ale również nieśmiertelne jest i Słowo Jego, „przez które wszystko się stało”. Zresztą Wcielenie bynajmniej nie odebrało Mu nieśmiertelności, bo nawet duszy ludzkiej nie może się to zdarzyć i nie umiera ona wraz z ciałem, zgodnie ze słowami Pana: „A nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, duszy zaś zabić nie mogą” (Mt 10, 28).

Dla utrzymania tej opinii trzeba by, żeby i Duch Święty przyjął ciało. A to sprawi wiele kłopotu jej zwolennikom; bo jeśli tylko Ojciec jest nieśmiertelny, a Syn śmiertelny jest dlatego, że przyjął ciało, to jak wytłumaczyć, że nieśmiertelny jest tylko Ojciec z wykluczeniem Syna i Ducha Świętego, skoro Duch Święty nie przyjął ciała? Wtedy albo Duch Święty nie jest nieśmiertelny, a Syn jest śmiertelny z innej racji niż Wcielenie, 855 albo też nie tylko do Ojca odnoszą się słowa Apostoła: „On sam posiada nieśmiertelność”.

Dalsze naleganie ze strony przeciwników

Ludzie ci sądzą, że potrafią dowieść, iż Syn również przed Wcieleniem, z natury był nieśmiertelny.

Oto ich argument: Zmiana, uleganie zmianom może być uważane za synonim śmiertelności. W tym znaczeniu mówi się i o duszy, że umiera. Nie o to chodzi, czy zmienia się w inne ciało lub inną substancję, ale w tej samej substancji teraz jest coś w inny sposób niż było, a więc przestaje być w taki sposób jak było i dlatego wydaje się, że umiera, ponieważ przestaje być tym, czym było.

A więc – mówią oni – jeżeli Syn Boży przed narodzeniem się z Maryi Panny sam ukazywał się patriarchom i to nie zawsze w tej samej postaci, ale różnie, raz tak, a raz inaczej, to był On z natury widzialny, gdyż przed Wciele-

niem okazywał się w swej substancji oczom śmiertelnych. A zatem, podlegając zmianom, był też i śmiertelny.

Toż samo dotyczy i Ducha Świętego, który ukazywał się już to jako gołębica, już to jako płomień. Dlatego – utrzymują oni – nie do Trójcy Świętej, ale właściwie i wyłącznie do Ojca odnoszą się słowa: „Nieśmiertelnemu, niewidzialnemu, jedynemu Bogu” oraz: „On sam posiada nieśmiertelność i mieszka w światłości niedostępnej. Żaden człowiek go nie widział i widzieć nie może” (1 Tm 1, 17; 6, 16).

Augustyn odmawia dyskusji

16. Pomińmy jednak ludzi niezdolnych, by pojąć niewidzialną substancję duszy, a zatem jakżeż dalekich od poznania, że jedyny Bóg, Ojciec, Syn i Duch Święty, pozostaje w istocie swej nie tylko niewidzialny, ale i niezmienny i z tej racji trwa w prawdziwej i szczerzej nieśmiertelności.

My natomiast nie utrzymywaliśmy nigdy, by Bóg, Ojciec, Syn i Duch Święty, ukazywał się oczom ludzi w sposób inny niż za pośrednictwem poddanego swej władzy materialnego stworzenia.

Zbadajmy tę sprawę w pokoju katolickim z pogodną gorliwością, gotowi poprawiać, przyjmując wszelką słuszną braterską krytykę, a nawet ataki przeciwników, jeśli mają rację. Przypatrzmy się więc, w jaki sposób Bóg ukazywał się patriarchom przed przyjściem Chrystusa w ciełe; i czy ukazywał się Bóg niepodzielnie, czy też któraś z Osób, albo kolejno poszczególne Osoby.

3. Widzenie Adama

Z Adamem Bóg rozmawiał w ludzkiej postaci

X. 17. Zaczniemy od opowiadania z Księgi Rodzaju o tym, jak Bóg rozmawiał z człowiekiem, którego ukształtował z mułu ziemi. Jeżeli, pominąwszy przenośne znaczenie, będziemy się z wiarą trzymać dosłownie samego faktu, to

zdaje się, że wtedy Bóg rozmawiał z człowiekiem, występując w ludzkiej postaci. Nie jest to wyraźnie powiedziane w tej księdze, ale kontekst samego opisu pozwala domyślać się tego. Zwłaszcza zdają się na to wskazywać słowa mówiące, że Adam usłyszał „głos Pana Boga przechodzącego się po raju w czas wietrzyka po południu i skrył się Adam i żona jego od oblicza Pana Boga między drzewa rajske. I zawołał Pan Bóg Adama, i rzekł mu: «Gdzieżeś?» On odpowiedział: «Usłyszałem twój głos w raju i zląkłem się, przeto żem jest nagi, i skryłem się»” (Rdz 3, 8–10).

Nie wiem, jak by można rozumieć takie „przechadzanie się” Boga i rozmowę, gdyby Bóg nie zjawił się w ludzkiej postaci? Nie można przecież powiedzieć, że dał się słyszeć jedynie głos Boga tam, gdzie – jak powiedziano – Bóg 856 się przechadzał; albo że ten, kto się przechadzał w jakimś miejscu, nie był widzialny, tym bardziej że i Adam powiada, iż skrył się przed obliczem Boga.

Kto przechadzał się w raju?

Kto zatem był Tym, który się przechadzał? Ojciec, Syn czy Duch Święty? A może po prostu Bóg, Trójca Święta, bez zróżnicowania poszczególnych Osób, w ludzkiej postaci rozmawiał z człowiekiem? Ciągły tok Pisma św. nigdy nie przechodzi od jednej osoby do drugiej. Zdaje się, że Ten sam przemawia do pierwszego człowieka, który powiedział: „Niech się stanie światłość... Niech się stanie sklepienie” niebios (Rdz 1, 3. 6) i wszystko inne w pozostałych dniach stworzenia. Otóż zwykliśmy przyjmować, że to Bóg Ojciec rozkazywał: „Niech się stanie” temu, co chciał uczynić. Wszystko bowiem uczynił przez Słowo swoje, którym to Słowem, jak wiemy z prawowiernych zasad wiary, jest Syn Jego jedyny.

Jeśli więc Bóg Ojciec przemawiał do pierwszego człowieka i przechadzał się wieczorem po raju i przed Jego obliczem grzesznik skrył się wśród drzew raju, to czemu nie przyjąć, że On ukazywał się Abrahamowi, Mojżeszowi i tym wszystkim, którym chciał się ukazać za pośredni-

ctwem poddanego sobie zmiennego i widzialnego stworzenia, sam w sobie pozostając w swej nieziennej i niewidzialnej istności? Lecz mogło się zdarzyć w Piśmie św. nie wyrażone przejście od jednego podmiotu do drugiego. Możliwe, iż włożywszy w usta Ojca „Niech się stanie światłość” i wszystko inne, o czym jest powiedziane, że uczynił przez Słowo swoje, następnie jako rozmówcę pierwszego człowieka przedstawia Syna, chociaż nie wyjaśnia tego wyraźnie i dając tylko domyślić się tego słuchaczom, którzy są zdolni zrozumieć.

Augustyn cofa się przed rozstrzygnięciem tej kwestii

18. Komu więc starczy sił i przenikliwości umysłu, żeby przeniknąć tę zagadkę i jasno się przekonać, czy także i Ojciec, czy też wyłącznie Syn i Duch Święty mogą się ukazywać oczom ludzi za pośrednictwem widzialnych stworzeń, ten niech się zagłębia w te dociekania, i jeśli zdoła, niechaj wyłoży je w specjalnie poświęconym im traktacie.

Co do mnie, to wydaje mi się, że ten tekst Świętych Ksiąg opisujący, jak Bóg rozmawiał z człowiekiem, pozostaje dla nas zakryty. Tym bardziej że nie wiadomo nawet, czy Adam zazwyczaj oglądał Boga oczami ciała. I to również jest wielkie pytanie, w jaki sposób otworzyły się oczy Adama i Ewy, gdy skosztowali zakazanego owocu (Rdz 3, 7), bo przedtem, zanim go tknęli, oczy ich były zamknięte.

Bóg przechadzał się po raju w ludzkiej postaci

Nie byłoby to jednak zuchwałe i nierozważne – ponieważ Pismo przedstawia raj jako miejsce na ziemi – gdybym powiedział, że Bóg nie mógł się w nim przechadzać inaczej, jak w jakiejś widzialnej postaci.

Można by wprowadzić powiedzieć, że człowiek słyszał sam głos, nie oglądając żadnego widzialnego kształtu, bo kiedy Pismo mówi: „Skrył się Adam... od oblicza Pana Boga”, to nie wynika z tego koniecznie, że stale oglądał

Boże oblicze. Może nawet, nie mogąc sam widzieć oblicza Boga, lękał się i nie chciał być widzianym przez Tego, którego głos słyszał i odgadywał obecność w raju.

Czyż i Kain także nie powiedział Bogu: „Skryję się przed obliczem twoim” (Rdz 4, 14)? A przecież wcale nas to nie zmusza do uznania, że zwykł oglądać Boskie oblicze oczami ciała w jakiejś widzialnej formie, choć słyszał głos zapytujący go o popełnioną zbrodnię i mówiący do niego.

Jak Bóg przemawiał?

Trudno wiedzieć, w jaki sposób Bóg przemawiał, chcąc, aby Go ludzie słyszeli zewnętrznym swym słuchem, zwłaszcza kiedy rozmawiał z pierwszym człowiekiem.

857 Nie będziemy się tym obecnie zajmować. Przecież nawet gdyby same tylko dźwięki i głos, dając pierwszym ludziom odczuć obecność Boga, to nie wiem, czemu nie miałbym w tym uznać obecności Boga Ojca? Zwłaszcza że Jego to Osoba objawiała się w głosie słyszonym w czasie Przemienienia Pańskiego na górze w obecności trzech uczniów (Mt 17, 5), i kiedy po chrzcie Jego zstąpiła nań gołębica (Mt 3, 16), i w tym głosie, który na prośbę Jezusa o chwałę odpowiedział: „I uwielbiłem i jeszcze uwielbię” (J 12, 28). Nie znaczy to wcale, że głos mógł zabrzmieć bez współdziałania Syna i Ducha Świętego, Trójca bowiem jest nierozdzielna w swoim działaniu; ale znaczy to, że głos ów objawił wyłącznie Osobę Ojca, podobnie jak ludzka postać Syna przyjęta z Dziewicy Maryi jest dziełem Trójcy, chociaż należy tylko do Osoby Syna, bo widzialna Osoba samego tylko Syna jest dziełem niewidzialnej Trójcy. Toteż nic nam nie broni w głosie słyszonym przez Adama widzieć dzieło Trójcy albo jednej z Jej Osób.

Natomiast wyłącznie Ojcu musimy go przypisać, kiedy zostało powiedziane: „Ten jest Syn mój miły” (Mt 3, 17), gdyż Jezus nie może być uważany za Syna Ducha Świętego, a tym mniej własnego. I kiedy zabrzmiał głos: „I uwielbiłem, i jeszcze uwielbię”, również uznajemy w nim głos Ojca, zwłaszcza że jest to odpowiedź na słowa Pana: „Ojcze..., uwielbij Syna twego”, co mógł powiedzieć jedy-

nie do Boga Ojca, a nie do Ducha Świętego, którego Synem nie był.

Ale kiedy jest napisane: „I zawołał Pan Bóg Adama, i rzekł mu...”, to nie można nic powiedzieć przeciwko temu, dlaczego nie miałyby to być sama Trójca.

4. Widzenie Abrahama i Lota

Widzenie Abrahama i Lota

19. Również kiedy jest napisane: „I rzekł Pan do Abrama: «Wynijdź z ziemi twojej i od rodziny twojej, i z domu ojca twego»” (Rdz 12, 1), nie wiadomo, czy tylko głos doszedł do uszu Abrama, czy też i oczom jego coś się okazało.

Lecz wkrótce potem nieco jaśniej powiedziano: „I ukazał się Pan Abramowi, i rzekł mu: «Potomstwu twemu dam ziemię tę»” (Rdz 12, 7). Lecz i tam także nie jest wyraźnie podane, w jaki sposób ukazał się mu Pan, czy ukazał mu się Ojciec, Syn, a może Duch Święty.

Niektórzy mogą sądzić, że to Syn się ukazał, ponieważ nie jest napisane: „Ukazał mu się Bóg”, ale napisano: „Ukazał się Pan Abramowi”. Zwykliśmy bowiem Syna nazywać „Panem”, jak własnym imieniem¹⁴, zgodnie z tym, co mówi Apostoł: „Chociaż bowiem są tak zwani

¹⁴ Mamy tutaj jeden z istotnych dowodów, jak Objawienie chrześcijańskie zakorzenione jest w Historii i żyje rodzimą tradycją, która wzbogaca się z każdym pokoleniem. Pierwsze pokolenia chrześcijańskie, za św. Pawłem, używają tytułu *Kyrios*, *Dominus* tzn. Pan, prawie wyłącznie dla Chrystusa jako Jego imienia własnego. A *Kyrios* w Biblii greckiej (tzw. Septuaginta) jest przykładem imienia Bożego *Adonai*, pod którym ukrywa się niewyraźne Imię *Jahweh*. To Imię zaś, które znaczy „Jam jest” w rzeczywistości występuje zawsze, kiedy Bóg wyraża swoją obecność wśród narodu wybranego: „Jam jest dla was”, „Jam jest z wami”. W Nowym Testamencie „z nami” i „dla nas” jest Chrystus. Nic dziwnego więc, że to określenie Boga stało się jakby imieniem własnym Chrystusa Zmartwychwstałego (Dz 2, 36; Flp 2, 11: „Bóg uczynił Go Panem”, „Jezus Chrystus jest Panem”). Porównać trzeba te teksty z uroczystym oznajmieniem Chrystusa: „Jeśli nie wierzyacie, że ja jestem, pomrzecie w grzechu waszym” (J 8, 24). Zob. wyżej ks. I przyp. 32. Stąd też to zastanawianie się Augustyna nad zagadnieniem: czy innej Osobie w Trójcy Świętej przysługuje tytuł Pan. Ani przez chwilę w to nie wątpi, ale ponieważ podświadomie żyje kilkutyścioletnią tradycją hebrajską, dla niego „imię jest streszczeniem wszystkich właściwości danej osoby” (ORYGENES, *O modlitwie Pańskiej*, 24, P. G. 11, 494 B).

bogowie czy to w niebie, czy na ziemi (a bogów tych jest wielu i panów jest wielu), dla nas wszakże istnieje tylko jeden Bóg Ojciec, od którego pochodzi wszystko i dla którego wszyscy jesteśmy. I jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego stało się wszystko i my przez niego" (1 Kor 8, 5-6).

Jednakże w wielu innych miejscach Pisma Panem nazywa się również i Boga Ojca. Oto np.: „Pan rzekł do mnie: «Tyś jest synem moim, jam ciebie dziś zrodził»" (Ps 2, 7); albo „Rzekł Pan Panu memu: «Siądź po prawicy mojej»" (Ps 109, 1). A nawet i to się spotyka, że imieniem Pan oznacza się Ducha Świętego, np. kiedy Apostoł mówi: „A Pan jest Duchem". I żeby kto nie sądził, że mowa tutaj o Synu z racji jego niematerialnej natury, zaraz dodaje: „Gdzie Duch Pański, 858 tam wolność" (2 Kor 3, 17), a nikt przecież nie wątpi, że Duchem Pańskim jest Duch Święty.

Nie wiadomo kogo Abraham widział

I tutaj również nie wiadomo z wszelką oczywistością, czy jedna z Osób Trójcy ukazała się Abrahamowi, czy też sam Bóg, Trójca Święta, o którym to jedynym Bogu jest powiedziane: „Pana, Boga twego bać się będziesz i jemu samemu służyć" (Pwt 6, 13).

Trzech mężów widział Abraham pod dębem w Mambre¹⁶, których też przyjął w gościnę i służył im. Lecz Pismo, opisując to zdarzenie, nie mówi: „Ukazali mu się trzej mężowie", ale mówi: „Ukazał mu się Pan". Dopiero następnie, w toku opowiadania przedstawiając, w jaki sposób Pan się ukazał, włącza wzmiankę o trzech mężach, do których Abraham zwraca się w liczbie mnogiej, prosząc ich o przyjęcie u niego gościny. Następnie jednak Abraham znów używa liczby pojedynczej, przemawiając jak do jednego. Tak samo jeden obiecuje Sarze syna, a Pismo mówi o Nim „Pan", jak na początku opowiadania: „Ukazał się – mówi – Pan Abrahamowi". Abraham zaprasza ich do

¹⁶ Zob. Postowie, przyp. 131, str. 574.

siebie i umywa im nogi, i odprowadza odchodzących, jak gdyby to byli ludzie. Przemawia jednak jak do Pana i Boga, zarówno wówczas, gdy syna mu obiecuje, jak i potem, gdy zapowiada mające nastąpić zniszczenie Sodomy (Rdz 18).

To nie musiał być Syn

XI. 20. To miejsce Pisma św. wymaga dłuższego i poważnego rozpatrzenia.

Gdyby Abraham widział jednego tylko męża, to czyż zwolennicy nauki o substancjalnej widzialności Syna przed Jego narodzeniem się z Dziewicy, nie okrzyknęliby od razu, że to nie mógł być nikt inny niż On? Bo o Ojcu – utrzymują oni – jest powiedziane: „Niewidzialnemu, jedynemu Bogu...” (1 Tm 1, 17).

Ale mógłbym tu zapytać, w jakiż to sposób przed przyjęciem ciała Syn „dla swego sposobu życia uznany był za człowieka” (Flp 2, 7), tak że Mu nogi umywano i zasiadał przy stołach ludzi? Jakżeż by to mogło mieć miejsce, gdyby wtedy bytował w postaci Bożej „mając naturę Bożą i równość z Bogiem nie przywłaszczoną” (*ibid.* 6), skoro wtedy jeszcze nie „wyniszczył” samego siebie, przyjąwszy naturę służi, stawszy się podobnym do ludzi i „dla swego sposobu życia uznany był za człowieka”, a wiemy przecież, że dokonał tego przez narodzenie się z Dziewicy.

Jakżeż więc, jeszcze zanim to uczynił, mógł ukazać się Abrahamowi w postaci jednego męża? A może ta ludzka postać nie była prawdziwa? Mógłbym stawiać takie pytania, gdyby jeden tylko mąż ukazał się Abrahamowi, gdyby można było uważać go za Syna Bożego. – Ale tu trzech mężowie byli widziani i nie jest powiedziane, by któryś z nich przewyższał pozostałych postawą, wiekiem lub mocą. Czemu więc nie mielibyśmy przypuszczać, że w widzialny sposób i za pośrednictwem widzialnego stworzenia objawia się tutaj równość Trójcy oraz jedna i ta sama istota w trzech Osobach?

21. Lecz żeby ktoś nie sądził, że Księgi Świąte wskazują na wyższość jednego z trzech mężów i dają do zrozumienia,

że jest nim Pan, Syn Boży, a pozostali dwaj to aniołowie Jego – bo podczas gdy trzej byli widziani, do jednego tylko przemawia Abraham – przeto Pismo św. uprzedza możliwość takich myśli i przypuszczeń w przyszłości, gdy zaraz potem opowiada, jak dwóch aniołów nawiedziło Lota. Ten sprawiedliwy mąż, który okazał się godzien wybawienia z pożaru Sodomy, tylko jednego z nich nazywa Panem.

Pismo św. mówi to w dalszym ciągu po słowach: „I odszedł Pan, gdy przestał mówić do Abrahama, 859 a on się też wrócił na miejsce swoje” (Rdz 18, 33).

Widzenie Lota

XII. „I przyszli dwaj aniołowie do Sodomy w wieczór” (Rdz 19, 1). Tutaj należy bardzo pilnie rozważyć rzecz, którą zamierzam wyłożyć.

Abraham wyraźnie z trzema mężami rozmawiał, a jednak mówi „Pan” w liczbie pojedynczej. Może – powie ktoś – w jednym z trzech rozpoznał Pana, a w dwóch pozostałych, aniołów Jego. Ale co w takim razie ma znaczyć, że zaraz potem mówi Pismo: „I odszedł Pan, gdy przestał mówić do Abrahama, a on też wrócił na miejsce swoje. I przyszli dwaj aniołowie do Sodomy w wieczór”. Czyżby odszedł ten jeden, który wśród trzech był uznany Panem, a dwóch aniołów z Nim będących posłał dla zniszczenia Sodomy?

Czytajmy więc dalej: „I przyszli dwaj aniołowie do Sodomy w wieczór, gdy Lot siedział w bramie miejskiej. Ten ujrawszy ich, wstał i szedł naprzeciw nich, i pokłonił się twarzą do ziemi, i rzekł: «Proszę, panowie, wstąpcie do domu sługi waszego i zostańcie z nim»” (Rdz 19, 1–2). Tu oczywiście jest i to, że było dwóch aniołów i że w liczbie mnogiej zwracał się do nich Lot, zapraszając w gościnę i ze czcią nazywał ich „panami”, choć prawdopodobnie brał ich za ludzi.

22. Lecz oto nowa trudność: Gdyby Lot nie rozpoznał w nich aniołów Bożych, to z pewnością nie pokłoniłby się im twarzą do ziemi. Czemu więc ofiarowuje im

gościnę i posiłek, jak gdyby potrzebowali takiej ludzkiej usługi? Lecz niezależnie od tego, co się w tym kryje, mówimy dalej cośmy zamierz yli.

Dwóch się zjaw iło, obaj są nazwani aniołami i zaprasza się ich w liczbie mnogiej. Lot rozmawia z nimi jako z dwiema osobami, zwracając się do nich w liczbie mnogiej aż do swego wyjścia z Sodomy. I dalej ciągnie Pismo, mówiąc: „I wywiedli go, i postawili za miastem; i tam mówili do niego, mówiąc: «Ratuj życie swoje! Nie oglądaj się za siebie i nie przystawaj nigdzie w całej okolicy. Podążaj w góry. Tam jest ratunek dla ciebie. Inaczej zginiesz». I rzekł Lot do nich: «Proszę, Panie mój! aby znalazł sługa twój łaskę przed tobą»” (Rdz 19, 17–19*).

Cóż znaczy, że do nich powiedział: „Proszę, Panie mój!”, a nie: Proszę, Panowie? A jeśli zwracał się tylko do jednego z nich, to czemu Pismo powiada: „I rzekł Lot do nich: «Proszę, Panie mój! aby znalazł sługa twój łaskę przed tobą»”?

Czy i tu mamy w użyciu liczby mnogiej widzieć wskaźnik, że były dwie osoby, i ponieważ zwraca się do nich dwóch, jak gdyby był tylko jeden, czy nie powinniśmy rozumieć w tym jedności substancji jednego Pana, Boga? Ale o które Osoby tu chodzi: o Ojca i Syna, Ojca i Ducha Świętego czy też Syna i Ducha Świętego? To ostatnie wydaje mi się najbardziej prawdopodobne. Podają się oni za posłanych, co my odnosimy do Syna i Ducha Świętego. Nigdzie bowiem w Piśmie św. nie spotykamy, by była mowa o posłaniu Ojca.

5. Powołanie Mojżesza

Krzak gorejący

XIII. 23. Kiedy Mojżesz został posłany dla wyprowadzenia ludu izraelskiego z Egiptu, w taki sposób – wedle świadectwa Pisma – ukazał mu się Pan Bóg:

„A Mojżesz pasł owce Jetry, teścia swego, kapłana madianickiego. A gdy zagnał trzodę w głąb pustyni, przyszedł do

góry Bożej Horeb. I ukazał mu się anioł Pański ¹⁶ w płomieniu ognistym z pośrodku krzaka, i widział, iż krzak gorzał, 860 a nie zgorzał. I rzekł Mojżesz: «Pójdę i zobaczę zjawisko to wielkie, czemu nie zgorzeje ten krzak». A widząc Pan, iż szedł patrzeć, zawołał go spośród krzaka mówiąc: «Jam jest Bóg ojca twego, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba»” (Wj 3, 1–6 *).

Kto był aniołem w widzeniu Mojżesza?

W przytoczonych słowach Pisma powiedziane jest najpierw, że był to anioł Pański, a następnie, że Bóg.

Czy aniołem tym jest Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba? Można z całą słusnością widzieć w Nim samego Zbawcę, o którym Apostoł mówi: „Ich są przodkami ci, z których jest Chrystus według ciała, który jest nad wszystkim Bóg błogosławiony na wieki” (Rz 9, 5). Można więc nie bez racji przyjąć, że Ten, „Który jest nad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki” jest tutaj uważany za Boga Abrahama, Boga Izaaka i Boga Jakuba.

Ale dlaczego najpierw został nazwany „aniołem Pańskim”, kiedy ukazał się w płomieniu ognistym z pośrodku krzaka? Czy był to jeden z mnóstwa aniołów, ale z rozkazu Bożego występujący w imieniu swojego Pana? A może jakieś stworzenie zostało tu wzięte, żeby stosownie do doraźnej potrzeby pojawiło się widzialnie i użyczyło głosu słyszalnego dla uszu człowieka, przez co by okazywało obecność Pana w sposób dostosowany do zmysłów człowieka?

Jeśli to był anioł, to którą Osobę przedstawiał?

Jeśli to był jeden z aniołów, to któż zdoła z całą pewnością stwierdzić, kogo On miał przedstawiać, mówiąc: „Jam jest... Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba”, którą Osobę: Syna, Ducha Świętego czy Boga Ojca, czy też po prostu Trójcę, która jest jedynym Bogiem?

¹⁶ Cytat według łacińskiego przekładu Septuaginty; Wulgata mówi tylko: „Pan”.

Nie możemy bowiem utrzymywać, że Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba jest Synem Bożym, a nie jest Ojcem. A któż ośmieli się przeczyć temu, że Duch Święty czy cała Trójca, którą wyznajemy jednym Bogiem, nie jest Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka, Bogiem Jakuba? Ten bowiem nie byłby Bogiem patriarchów, kto by Bogiem nie był.

A przecież nie tylko Ojciec jest Bogiem, jako to uznają wszyscy heretycy; ale jest Nim również i Syn, co chcąc nie chcąc muszą uznać, ponieważ Apostoł powiedział: „Który jest nad wszystkim Bóg błogosławiony na wieki”. I Duch Święty także jest Bogiem, jak świadczy o tym tenże Apostoł, mówiąc: „Uwielbiajcie Boga w ciele waszym”, gdy bezpośrednio przedtem powiedział: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, którego otrzymaliście od Boga?” (1 Kor 6, 20. 19*). A ci trzej są jednym Bogiem, jak to głosi zdrowa katolicka wiara.

Trudno więc wyjaśnić, którą z Osób Trójcy, czy w ogóle jedną z Osób czy też samą Trójcę przedstawiał ów anioł, jeśli to był jeden z aniołów.

Nie była to Osoba Ojca

Jeśli to było stworzenie służące w danej chwili do tego, żeby oczy ludzkie mogły widzieć i uszy słyszeć, a zostało nazwane „aniołem Pańskim”, „Panem” i „Bogiem”, to nie może to być Bóg Ojciec, ale tylko Syn albo Duch Święty.

Nie przypominam sobie, by Duch Święty został nazwany kiedy bądź aniołem, jednakże z racji działania można Go tak nazwać; o Nim to bowiem powiedziano: „Co ma nadejść, On wam oznajmi” (J 16, 13), a greckie i łacińskie miano anioła, *angelus*, oznacza „poseł”, „zwiastun”. Natomiast o Panu, Jezusie Chrystusie, jak najwyraźniej czytamy u proroka, że nazywa Go „wielkiej rady aniołem” (Iz 9, 6*)¹⁷, choć i Duch 861 Święty, i Syn Boży jest Bogiem i Panem aniołów.

¹⁷ Według Septuaginty, Wulgata (Iz 9, 6) podaje tylko: „radny”.

Niepewność co do kolumny obłoku i słupa ognistego

XIV. 24. Podobnie o wyjściu synów izraelskich z Egiptu napisane jest: „A Pan szedł przed nimi dla wskazania drogi, we dnie w słupie obłoku, a w nocy w słupie ognistym... Nigdy nie odchodził słup obłoku we dnie, a słup ognisty w nocy sprzed ludu” (Wj 13, 21–22).

Któż by mógł wątpić, że w poddanym sobie materialnym stworzeniu, a nie we własnej swojej istocie, Bóg ukazywał się wtedy oczom śmiertelnych? Ale czy był to Ojciec, Syn czy Duch Święty, czy też sama Trójca, Bóg jedyny, tego nie wiemy.

Moim zdaniem nie okazuje się to jaśniej również i tam, gdzie napisano: „A oto chwała Pańska ukazała się w obłoku. I rzekł Pan do Mojżesza, mówiąc: «Słyszałem szemrania synów Izraelowych»” (Wj 16, 10–12).

6. Widzenie na górze Synaj

XV. 25. Przejdźmy teraz do omówienia obłoków, głosów trąby i dymów na górze Synaj, kiedy jest napisane: „A wszystka góra Synaj dymiała się, przeto iż był Pan zstąpił na nią w ogniu, i występował z niej dym jak z pieca; a wszystek lud był ogromnie przestraszony. A głos trąby z lekka się wzmagał i nabierał rozgłosu; Mojżesz mówił, a Bóg mu jakimś głosem odpowiadał” (Wj 19, 18–19*).

Wkrótce potem, po opisie nadania dziesięciu przykazań, Pismo mówi dalej: „A wszystek lud był świadkiem głosów i błyskawic, i brzmienia trąby, i dymiącej się góry...” Potem zaś: „A wszystek lud stał z daleka... a Mojżesz przystąpił do mgły, w której był Bóg” (Wj 20, 18. 21 *).

Nieemożliwość wiązania tych zjawisk z poszczególnymi Osobami

Co tu powiedzieć? Chyba po prostu to, że nikt nie jest na tyle naiwny, by sądzić, że owe dymy, ogień, chmury, obłoki i inne podobne zjawiska naprawdę były Słowem i Mądrością Bożą, to jest Chrystusem albo też Duchem Świętym.

Nawet arianie nie ośmielili się nigdy powiedzieć tego o Bogu Ojcu. Zatem te wszystkie dziwy nie mogły być niczym innym, jak tylko stworzeniem poddanym Stwórcy, służącym Mu do przedstawiania Go w sposób dostosowany do zmysłów ludzi. W przeciwnym razie słowa: „A Mojżesz przystąpił do mgły, w której był Bóg”, mogłyby nasuwać zbyt materialne rozumienie rzeczy, tak jak gdyby lud widział mgłę, a Mojżesz w jej środku oglądał oczami ciała Syna Bożego, którego heretycy uważają za rzeczywiście widzialnego w swojej substancji.

Niewątpliwie Mojżesz by Go oglądał, gdyby w ogóle można było widzieć oczami ciała już nie tylko Mądrość Bożą, Chrystusa, ale mądrość czyją bądź, pierwszego lepszego mędrca na ziemi.

Księgi Święte opowiadają jeszcze o starszych Izraela, że „ujrzeli miejsce, gdzie zatrzymał się Bóg Izraelowy”, że „pod nogami jego jakby robota kamienia szafirowego i jakby niebo, gdy pogodne jest” (Wj 24, 10 *).

Czy należy wnosić na tej podstawie, że Słowo rzeczywiście zatrzymało się na jakimś skrawku ziemi, Ono, które „dosięga... od końca do końca mocno i urządza wszystko łagodnie” (Mdr 8, 1)? I czy podlega zmianom Słowo Boże, przez które „wszystko się stało” (J 1, 3), tak iż raz miałoby mieć szerszy zasięg, to znowu kurczyć się?

Niech Bóg strzeże wiernych od takich myśli! **862** Nie. To – jak często już wspominaliśmy – poddane Bogu stworzenie dostarczyło tych wszystkich widzialnych i postrzegalnych dla zmysłów zjawisk, ażeby stały się znakiem niewidzialnego i duchowego Boga, nie tylko Ojca, ale również Syna i Ducha Świętego, bo „z Niego, przez Niego i w Nim jest wszystko” (Rz 9, 36), a „niewidzialne Jego rzeczy, nawet wiekuista moc Jego, od stworzenia świata przez dzieła Jego dla umysłu widzialnymi się stały” (Rz 1, 20).

Możliwe, że Duch Święty okazywał się w tych zjawiskach

26. W każdym razie, gdy chodzi o przedmiot naszych obecnych rozważań, to nie wiem, w jaki sposób poznać wśród tych wszystkich straszliwych zjawisk wstrząsających

zmysłowe władze człowieka, kto w nich przemawiał, czy Trójca Święta, czy też Ojciec, Syn albo Duch Święty?

Jeżeli jednak wolno coś, bez zuchwalstwa w twierdzeniu, pokornie i ostrożnie przypuścić, i jeżeli można domyślać się, że była to jedna z Osób Trójcy Świętej, to czemu nie mielibyśmy widzieć w niej raczej Ducha Świętego, kiedy się mówi, że dane tam Prawo zostało „palcem Bożym” zapisane na kamiennych tablicach (Wj 31, 18), a wiemy, że Ewangelia takim imieniem nazywa Ducha Świętego (Łk 11, 20). Ponadto zaznacza się tutaj, że pięćdziesiąt dni upłynęło od zabicia baranka i święcenia Paschy do dnia, w którym zaczęło się to dziać na górze Synaj; tak samo, jak od męki Pana i Jego zmartwychwstania pięćdziesiąt dni się liczy do przyjścia Ducha Świętego, obiecanego przez Syna.

W samym Jego przyjściu, o którym czytamy w Dziejach Apostolskich, ukazały się „języki jakby z ognia, które rozdzieliły się i na każdym z nich z osobna osiadł jeden” (2, 1–4), co najzupełniej odpowiada opisowi Księgi Wyjścia: „A wszystka góra Synaj dymiała się, przeto iż był Pan zstąpił na nią w ogniu...” i dalej nieco: „Wygląd chwały Pańskiej był jakby ognia pałającego u szczytu góry przed oczyma synów Izraelowych” (Wj 24, 17).

A może cuda te działy się dlatego, że Ojciec i Syn nie mogli się ukazać bez Ducha Świętego, przez którego miało być napisane Prawo?

W każdym razie wiemy pewnie, że Bóg ukazał się tutaj nie w istocie swojej, która pozostaje niewidzialna i niezmienna, lecz za pośrednictwem tych rzeczy stworzonych. Ale czy było to objawienie się któregoś z Osób Boskiej Trójcy? Żaden z właściwych im znaków – o ile mogę się w tym orientować – nie daje nam tego poznać.

Mojżesz nie mógł widzieć samego Boga

XVI. 27. Są jeszcze słowa Pisma, które zwykły sprawiać wiele trudności. Oto one: „A Pan mówił do Mojżesza twarzą w twarz, jak zwykł mówić człowiek do przyjaciela swego” (Wj 33, 11), a nieco dalej mówi Mojżesz do Pana: „Jeślim tedy znalazł łaskę przed obliczem twoim, ukaż mi

jasno Siebie samego¹⁸, żebym cię widział i znalazł łaskę przed oczyma twymi, żebym wiedział, że ludem twoim jest ten naród” (*ibid.* 13 *). I jeszcze: „Ukaż mi chwałę twoją” (*ibid.* 18).

Cóż to znaczy? W poprzednio wymienionych zjawiskach Bóg zdawał się ukazywać rzeczywiście w swojej substancji, tak iż nieszczęśnicy owi mogli na tej podstawie wnosić, że Syn Boży sam w sobie jest widzialny, a nie tylko w stworzeniu. Kiedy Mojżesz wstępował w obłok, zdawało się, że wstępuje weni po to, ażeby lud widział tylko chmurę ciemną, a on sam w tym obłoku słuchał słów Bożych, jak gdyby oglądając twarz Boga. Co to znaczy? Jak rozumieć te słowa: „A Pan mówił do Mojżesza twarzą w twarz, jak 863 zwykł mówić człowiek do przyjaciela swego”, podczas gdy on sam prosi: „Jeślim tedy znalazł łaskę przed obliczem twoim, ukaż mi jasno Siebie samego”.

Z pewnością Mojżesz wiedział, co ogląda oczami ciała, a prosił Boga o prawdziwe, duchowe Jego widzenie. Najwidoczniej słowa rozmowy były takie, jakich zwykł używać przyjaciel zwracając się do przyjaciela. Ale czy widzi ktoś Boga Ojca oczyma ciała? Czy kto oczami ciała ogląda Słowo, które było na początku, które było u Boga i było Bogiem (J 1, 1. 3)? I kto swoimi oczami widzi Ducha Mądrości?

Co zatem znaczą te słowa: „Ukaż mi jasno siebie samego, żebym cię widział”? Chyba tylko to: „Ukaż mi rzeczywiście siebie samego w istocie swojej”.

Gdyby Mojżesz tego nie powiedział, to trzeba by znosić głupców, którzy utrzymują, że w przytoczonych słowach i zdarzeniach oglądał on oczyma swymi istotę Boga. Tu jednak mamy najoczywistszy dowód, że, mimo pragnienia, nie było mu to dane. Któż ośmieli się mówić, że przez takie zjawiska okazujące się widzialnie również i Mojżeszowi, ukazywało się coś więcej niż poddane Bogu stworzenie, że miałoby to być objawienie się istoty Boga oczom śmiertelnych!

28. A oto co w dalszym ciągu tego samego tekstu Bóg mówi do Mojżesza: „«Nie będziesz mógł widzieć oblicza

¹⁸ Cytat według LXX.

mego i żyć. Nie może bowiem człowiek ujrzyć mię i żyw pozostać». I jeszcze «Oto jest miejsce przy mnie, i staniesz na skale, gdy będzie przechodziła chwała moja, a postawię cię na szczycie¹⁹ skały i zakryję prawicą moją, aż minę. I odejmę rękę moją i ujrzysz tył mój; lecz oblicze moje nie ukaze ci się»" (Wj 33, 20–23 *).

„Posteriora Dei” – „Plecy Boże”.

Ich różne możliwe znaczenia

XVII. W słowach tych nie bez racji zwykliśmy dopatrywać się prefiguracji osoby Pana naszego Jezusa Chrystusa, a przez to, że widzimy zaledwie „plecy Boże”, słusznie rozumiemy ciało, w którym narodził się z Dziewicy, umarł i zmartwychwstał.

Wyrażenie *posteriora* zostało użyte bądź dla okazania niższości²⁰ śmiertelnej natury, bądź dlatego, że Pan przyjął ją później, dopiero wtedy, gdy zbliżał się już koniec świata. Natomiast „obliczem” Jego, twarzą, jest ta natura Boża, w której nie uważał za przywłaszczenie swej równości z Bogiem (Flp 2, 6), której nikt nie może zobaczyć i żywym pozostać. Może ono oznaczać również i to, że dopiero po tym życiu, w którym „pielgrzymami jesteśmy, daleko od Pana” (2 Kor 5, 6) i w którym „ciało podległe skażeniu obciąża duszę” (Mdr 9, 15), dopiero potem będziemy widzieć „twarzą w twarz”, jak mówi Apostoł (1 Kor 13, 12). O tym życiu mówi się w psalmach: „Zaprawdę, wszystko marność, wszelki człowiek żyjący!” (Ps 38, 6), a także: „Gdyż nikt z żyjących nie okaże się sprawiedliwym przed twym obliczem” (Ps 142, 2). W tym to również życiu wedle zapewnień Jana, „jeszcze się nie okazało, czym będziemy. Wiemy, że gdy się okaże, będziemy

¹⁹ Rozbieżność tekstu nie tylko z Wulgatą, ale nawet z poprawnym tekstem LXX. Św. Augustyn posługiwał się przekładem łacińskim sporządzonym na podstawie LXX, ale jeszcze przed uporządkowaniem tekstu LXX przez Orygenes. Tę swoją wersję Augustyn nazywa „Biblia Itala” (*De doctrina christiana* 2, 22, P. L. 34, 46).

²⁰ Autor komentuje według wszelkich możliwych znaczeń wyraz „*posteriora*”. W języku łacińskim oznacza on ostatnie miejsce w przestrzeni i w czasie; może mieć także wydźwięk moralny (podłość, niższość).

podobni do Niego, bo ujrzymy Go, jako Jest" (1 J 3, 2), co z pewnością chciał ukazać jako następujące dopiero po tym życiu, 864 gdy spłacimy dług śmierci i otrzymamy przyrzeczoną nieśmiertelność.

Możemy jeszcze rozumieć przez ten obraz także i to, że im lepiej rozumiemy Mądrość Bożą, przez którą wszystko się stało, tym doskonalej umieramy dla namiętności ciała, tak iż ten świat wydaje się umarły dla nas, a my dla świata i mówimy wraz z Apostołem: „Dla mnie świat jest ukrzyżowany, a ja światu” (Ga 6, 14). O tej również śmierci Apostoł mówi: „Jeśli tedy umarliście z Chrystusem, czemuż jeszcze, jak gdybyście żyli w świecie, podlegacie jego nakazom?” (Kol 2, 20)

*W życiu obecnym możemy widzieć tylko „plecy Boże”,
to jest człowieczeństwo Chrystusa*

Nie bez racji więc powiedziano, że nikt nie może oglądać oblicza Bożego, to jest objawienia się Jego Mądrości, i żyć. Do oglądania tego oblicza wzdycha każdy, kto pragnie Boga miłować ze wszystkiego serca, ze wszystkiej duszy i wszystkiej myśli swojej. I do tej kontemplacji „buduje się” wedle możliwości także bliźniego, jeśli się go miłuje jak siebie samego. „Na tych dwóch przykazaniach całe Prawo zawisło i Prorocy” (Mt 22, 40). Mojżesz wyraża tę samą myśl. Kiedy bowiem miłość Boża płonąca w jego sercu każe mu wołać: „Jeślim... znalazł łaskę przed obliczem twoim, ukaż mi jasno siebie samego, żebym cię widział i znalazł łaskę przed oczyma twymi” to zaraz dodaje pod wpływem miłości bliźniego: „Żebym wiedział, że ludem twoim jest ten naród” (Wj 33, 13 *).

Oto więc piękność, której pragnienie porywa każdą duszę rozumną, pragnienie tym gorętsze im bardziej jest czyste, a tym czystsze, im wyżej się wznosi do duchowej rzeczywistości, a w tej mierze się do nich wznoszące, im doskonalej umiera dla spraw ciała.

Lecz póki pielgrzymujemy z dala od Pana, i póki w wierze chodzimy, a nie w widzeniu (2 Kor 5, 6–7), „plecy” Chrystusa, czyli ciało Jego przez wiarę oglądać musimy. To

znaczy stojąc na mocnym fundamencie wiary, którego symbolem jest skała²¹, mamy nań patrzeć z tej bezpiecznej strażnicy katolickiego Kościoła, o którym powiedziano: „Na tej opoce zbuduję Kościół mój” (Mt 16, 18). Tym pewniej bowiem miłujemy oblicze Chrystusowe, które ujrzyć pragniemy, im lepiej w człowieczeństwie Jego poznajemy, jak mocno Chrystus pierwszy umiłował nas.

Wiara w zmartwychwstanie Chrystusa

29. Wiara w zmartwychwstanie Jego w tym ciele zbawia i usprawiedliwia: „Albowiem jeśli ustami swymi wyznajesz Pana Jezusa, a w sercu swoim wierzysz, że Bóg go z martwych wskrzesił, zbawion będziesz” (Rz 10, 9) i jeszcze: „Który wydany został za grzechy nasze i zmartwychwstał dla usprawiedliwienia naszego” (Rz 4, 25). A więc podstawą naszej wiary jest zmartwychwstanie ciała Pana. W to bowiem, iż umarło to ciało umęczone na krzyżu wierzą nawet Jego nieprzyjaciele, lecz w zmartwychwstanie nie wierzą. My zaś jak najmocniej w to wierzymy, patrząc jak gdyby z niewzruszonej skały i z pewną nadzieją „oczekując przybrania za synów Bożych i odkupienia ciał naszych” (Rz 8, 23). Spodziewamy się w członkach Chrystusowych, którymi sami jesteśmy, ujrzyć to, o czym z prawowiernej wiary dowiadujemy się, iż dokonało się w Nim jako Głowie naszej.

Toteż Pan nie chce, żeby widzieć Jego „plecy” zanim przejdzie, bo chce, żeby wierzyć w Jego zmartwychwstanie. Pascha²² zaś w języku hebrajskim znaczy tyle co „Przejście”. Stąd też 865 pochodzą te słowa u Jana Ewangelisty: „A przed świętym dniem Paschy Jezus wiedząc, że nadeszła godzina jego, aby odszedł z tego świata do Ojca” (J 13, 1).

²¹ Mamy tutaj dalszy komentarz tekstu Wj 33, 22: „Postawię cię na szczycie skały” jako na punkcie obserwacyjnym, według wersji „Itali” cytowanej wyżej.

²² Czyli dla nas chrześcijan wspomnienie i mistyczne odnowienie Zmartwychwstania Pańskiego.

30. Wierzący w to, lecz poza obrębem Kościoła katolickiego, w schizmie jakiejś czy herezji, nie stają blisko²³ tuż przy Panu, by widzieć Jego ciało.

Cóż znaczą te słowa Pana: „Oto jest... miejsce przy mnie i staniesz na skale” (Wj 33, 21)? Cóż to jest miejsce na ziemi przy Panu? Czyż to nie znaczy, że być przy Panu, to jest duchowo Go osiągnąć? Jakież bowiem miejsce nie jest przy Panu, który „osiąga... od końca aż do końca mocno i urządza wszystko łagodnie” (Mdr 8, 1)? Przy Panu, o którym powiedziano, że stolicą Jego są niebiosy, a ziemia podnóżkiem nóg Jego, i który powiedział: „Co to za dom, który mi zbudujecie? i co za miejsce odpoczynku mego? Czy to nie ręka moja uczyniła wszystko” (Iz 66, 1).

Zaiste owo miejsce przy Panu na skale to Kościół katolicki. Stąd ten, który wierzy w Jego Zmartwychwstanie zbawiennie ogląda Paschę Pańską, to jest przejście Pana i Jego plecy, czyli ciało. „I staniesz na skale...” – powiada – „gdy będzie przechodziła chwała moja” (Wj 33, 21–22).

Tak, bo natychmiast, gdy tylko przeszła chwała Pańska, w której Jezus zmartwychwstały wstąpił do Ojca, od razu mocno stanęliśmy na skale. I sam Piotr, opoka, stał się tak mocny, iż śmiało głosił Tego, którego przedtem, zanim został umocniony, trzykrotnie się zaparł ze strachu (Mt 26, 70–74). Niewątpliwie Piotr już wtedy był przeznaczony, by stanąć na szczycie skały, lecz Pan zasłaniał go jeszcze swą ręką, nie dając mu widzieć. Piotr zobaczy później „plecy” Pana odchodzącego, lecz wtedy Pan jeszcze nie przeszedł od śmierci do życia i jeszcze nie był uwielbiony Zmartwychwstaniem.

Wiara Żydów po Zmartwychwstaniu Chrystusa

31. W dalszym ciągu Księgi Wyjścia Pismo św. powiada: „I zakryję cię prawicą moją, aż minę. I odejmę rękę moją, i ujrzysz tył mój”.

²³ Dalszy ciąg komentarza tekstu Wj 33, 21: „Oto miejsce przy mnie”.

Wielu Izraelitów, których prefiguracją był wtedy Mojżesz, uwierzyło w Pana po Jego Zmartwychwstaniu, jak gdyby widząc Go od tyłu, gdy odjął rękę zasłaniającą im oczy. Dlatego to Ewangelista cytuje słowa proroctwa Izajaszowego: „Przytłocz serce ludu tego, zatykaj ich uszy, a oczy ich zawieraj” (Iz 6, 10*; Mt 13, 15*; por. J 12, 40).

A wreszcie nie bez racji można odnieść do Żydów słowa psalmu: „Ręka twa dniem i nocą ciężko spoczywała na mnie” (Ps 31, 4). „Dniem” – może wtedy, gdy Chrystus czynił jawne cuda, przez Żydów jednak zapoznawane. „Nocą” – nocą gdy umarł umęczony, gdy tak byli pewni Jego śmierci i odejścia, jak każdego innego człowieka. Skoro jednak „przeszedł” i już od tyłu tylko Go postrzegali, słysząc jak Piotr nauczał, że trzeba było, aby Chrystus cierpiał i zmartwychwstał, „słyszając to przejęli się w sercu żalem” pokuty (Dz 2, 37–41) i spełniło się w ochrzczonych to, co napisano na początku tegoż psalmu: „Błogosławiony, komu odpuszczono nieprawości i zapomniano winy!” (Ps 31, 1) Dlatego było powiedziane w tymże psalmie: „Ręka twa ciężko spoczywała na mnie”, jak gdyby Pan przechodził, ażeby odjąć rękę i żeby widziane były Jego „plecy”, bo wtedy nastąpi krzyk żalu i wyznania, wołanie duszy, która przez wiarę w Zmartwychwstanie 866 Pana uzyskuje przebaczenie grzechów: „Wiłem się w strapieniu moim, cierni tkwił głęboko. Wreszcie wyjawilem ci mój grzech, nie kryłem dłużej mej winy. Rzekłem: «Wyznam swą nieprawość Panu». I odpuściłeś przestępstwo moje” (Ps 31, 4–5).

Nie, nie dajmy się tak zasłonić mgłą ciała, byśmy mieli sądzić, że Pan jest niewidzialny od strony twarzy, a widzialny jedynie „od tyłu”. Kiedy przyjął naturę sługi, tak jedno, jak drugie widzialnie się okazywało.

Lecz o Bożej naturze niech nikt nie żywi takich myśli. Nie wyobrażamy sobie, że Słowo Boże i Mądrość Boża z jednej strony ma oblicze, a z drugiej plecy jak ciało człowieka; albo, że zmienia wygląd i że się przenosi w przestrzeni lub czasie.

Nie można twierdzić, że Bóg Ojciec nie mógł nigdy ukazać się w Starym Przymierzu

32. Oto dlaczego, chociaż w „głosach” Księgi Wyjścia i wszystkich innych zjawiskach dostępnych dla zmysłów ukazywał się Pan nasz Jezus Chrystus, albo – jak wykazała analiza tekstów – bądź Chrystus, bądź Duch Święty, to bynajmniej nie znaczy, by Bóg Ojciec nigdy w ten sposób nie ukazywał się patriarchom. Wiele takich widzeń zdarzyło się w owych czasach, w których się nie wymienia Ojca, Syna czy Ducha Świętego, a jednak towarzyszyły im pewne znaki nie pozwalające twierdzić, że Bóg Ojciec nigdy nie ukazywał się patriarchom czy prorokom w jakiejś postrzegalnej dla zmysłów postaci.

Takie mniemanie powstało stąd, że nie wszyscy byli zdolni odnieść do jedności Boskiej Trójcy słowa Apostoła: „Królowi wieków, nieśmiertelnemu, niewidzialnemu Bogu” (1 Tm 1, 17), oraz: „Żaden człowiek go nie widział i widzieć nie może” (1 Tm 6, 16). A słowa te odnoszą się do samej najwyższej substancji, najwznioślejsz Boskiej i niezmiennej, w której i Ojciec, i Syn, i Duch Święty są jednym jedynym Bogiem. Zdrowa wiara Go tam odczytuje.

Widzenia owe odbywały się za pośrednictwem podległego zmianom stworzenia poddanego niezmiennemu Bogu i okazującego Boga nie w Jego istocie, ale w znakach i symbolach, w sposób dostosowany do potrzeb i okoliczności.

7. Widzenie Daniela

„Starowieczny” widziany przez Daniela to Bóg Ojciec

XVIII. 33. Mniejsza o to, że nie wiem, jak nasi mędrkowie tłumaczą sobie widzenie Daniela.

W widzeniu tym ukazał mu się „Starowieczny”. Wiemy, że to od Niego Syn Człowieczy, który dla nas stał się człowiekiem, otrzymał Królestwo. On to do Syna przema-

wia w psalmie: „Tyś jest synem moim, jam ciebie dziś zrodził. Żądaj ode mnie, a dam ci narody w twe dziedzictwo” (Ps 2, 7–8), i poddał wszystko pod stopy Jego (Ps 8, 8).

A więc Daniel oglądał w widzialnej postaci i Ojca, dającego królestwo i Syna, który je otrzymywał.

Jakżeż więc ci ludzie mogą utrzymywać, że prorocy nigdy nie oglądali Ojca; że On jeden tylko jest niewidzialny: że „żaden człowiek go nie widział i widzieć nie może” (1 Tm 6, 16)?

Opowiadanie Daniela

Tak opowiada Daniel: „Przypatrywałem się, aż postawiono stolicę, a Starowieczny usiadł; szata jego biała jak śnieg, a włosy głowy jego jak wełna czysta, stolica jego – płomienie ogniste, koła jej – ogień rozpalony. Rzeka ognista a bystra wychodziła przed nim; tysiąc tysięcy 867 służyło mu, a po dziesięćkroć dziesięć tysięcy stało przy nim. Rozpoczął sąd i księgi otworzono... Patrzyłem tedy w widzeniu nocnym, a oto z obłokami niebieskimi jakby syn człowieczy przychodził i aż do Starowiecznego przyszedł, i stawili go przed oblicze jego. I dano mu władzę i cześć, i królestwo, i wszystkie narody, pokolenia i języki służyć mu będą; władza jego, władza wieczna, która nie minie, a królestwo jego nie zaginie” (Dn 7, 9–14*).

Oto Ojciec daje, a Syn przyjmuje Królestwo wiekuiste. Prorok ogląda obu w widzialnej postaci. A więc można słusznie przypuścić, że również i Ojciec ukazywał się śmiertelnym w postrzegalny dla nich sposób.

Trudność: Bóg Ojciec objawił się Danielowi we śnie

34. I może ktoś powie, że Ojciec nie jest widzialny, ponieważ ukazał się Danielowi we śnie, natomiast Syn i Duch Święty są widzialni, gdyż Mojżesz widział wszystko na jawie. Jak gdyby Mojżesz oczami ciała widział Słowo i Mądrość Bożą! Albo jak gdyby można było widzieć

ducha, bądź ducha ludzkiego, który ożywia ciało, bądź też materialne tchnienie zwane przez nas wiatrem! O ileż trudniej widzieć tego Ducha Bożego, który niewypowiedzianą wzniosłością Boskiej swej substancji przewyższa umysły wszystkich ludzi i aniołów!

A może ktoś posunie się aż do takiego błędu, że ośmieli się twierdzić, iż Syn i Duch Święty są widzialni nawet dla ludzi czuwających na jawie, podczas gdy Ojciec – jedynie we śnie? Jak w takim razie do Ojca samego odnosić te słowa: „Żaden człowiek go nie widział i widzieć nie może” (1 Tm 6, 16)? Czyż ludzie śpiący nie są ludźmi? A może Ten, który może ukształtować podobieństwo ciała dla okazania siebie w majaczeniach sennych, nie jest zdolny do ukształtowania materialnego stworzenia, które by Go przedstawiało na jawie oczom czuwających? Lecz samej istoty Jego, tego, czym On sam w sobie jest, nie zdołają przedstawić ani senne obrazy śpiącemu, ani materialne formy czuwającym na jawie! I to nie tylko istotę Ojca, ale również Syna i Ducha Świętego.

868 Ale ci ludzie, których tak namiętnie porusza sprawa widzeń na jawie, że posuwają się do twierdzeń, iż to nie Ojciec, ale Syn albo Duch Święty ukazywali się oczom ludzkim – pominię już wielką liczbę tekstów Pisma i ich różne tłumaczenia wykazujące niedorzeczność tego twierdzenia – ale pytam: co ci ludzie poczną w wypadku Ojca naszego Abrahama?

Co przeciwnicy powiedzą o Abrahamie, który Boga widział na jawie?

I cóż powiedzą oni o Abrahamie, który z wszelką pewnością czuwał i był zajęty, gdy – jak powiada Pismo – „ukazał mu się Pan”. Nie jeden albo dwaj mu się ukazali, ale trzech mężowie. I nie jest powiedziane, by któryś z nich był wyższy od pozostałych, by wyróżniał się wśród nich godnością albo im rozkazywał.

Wnioski

35. Omawiając trzy kwestie, któreśmy postanowili zbadać²⁴, najpierw szukaliśmy odpowiedzi na pytanie, kto ukazywał się patriarchom pod postacią widzialnego stworzenia? Czy był to Ojciec, Syn i Duch Święty, czy też czasem Ojciec, a innym razem Syn albo Duch Święty? A może bez żadnego różnicowania Osób był to, jak mówimy, Bóg jedyny, to jest sama Trójca Święta?

Po zbadaniu licznych tekstów Pisma św. – w tej mierze, jak zdołaliśmy to uczynić i jak uznaliśmy za wskazane – wydaje mi się, iż z pokornego i roztropnego rozważania Boskich Tajemnic wynika tylko jedno: Jeżeli sam tekst nie dostarcza wyraźnych wskaźników, nie należy zuchwale rozstrzygać, która z Osób Trójcy Świętej zjawiała się w danym wypadku patriarchom i prorokom w widzialnej postaci cielesnej albo w podobieństwie ciał. Sama bowiem natura, substancja czy istota Boga, to, czym Bóg jest, nie może być widziana oczami ciała. Można natomiast przyjąć, że nie tylko Syn i Duch Święty, ale również Ojciec, mogą coś o sobie objawić zmysłowemu poznaniu śmiertelnych za pośrednictwem widzialnego stworzenia lub jego obrazów.

Gdy więc tak się rzeczy mają, żeby nie przedłużać nadmiernie tej drugiej księgi, pozostawiamy resztę do rozpatrzenia w dalszym ciągu dzieła.

²⁴ Zob. wyżej, VII, 13, str. 88–89. Z zapowiedzianych trzech problemów Augustyn rozpatrzył dopiero pierwszy.

KSIEGA TRZECIA

O DZIAŁANIU BOŻYM I ROLI ANIOŁÓW W OBJAWIENIACH BOŻYCH STAREGO TESTAMENTU

Wstęp

Cel pracy Augustyna

1. Niech wierzą mi albo nie wierzą, co do mnie jednak, to wolę czytać niż pisać książki.

Kto zaś nie zechce temu uwierzyć, a może i chce się przekonać, niechaj dostarczy mi książek odpowiadających na to, czego ja szukam i o co pytają inni. Bo na pytania ich jestem wystawiony z racji mego urzędu w służbie Chrystusa i ze względu na gorące pragnienie zabezpieczenia naszej wiary przed błędami ludzi zmysłowych i pozbawionych ducha. Jeśli dostarczy mi książek, wtedy zobaczy, jak łatwo się uspokoję, rzucając tę pracę, i z jaką radością zostawię pióro w spokoju.

Jednakże albo to, cośmy na ten temat czytali, nie jest w zadowalający sposób podane w języku łacińskim¹, albo po prostu nie ma tych rzeczy, a w każdym razie trudno je znaleźć. Co do greckiego języka to brak nam dostatecznej biegłości, by w nim czytać i rozumieć dzieła traktujące o tej materii, chociaż – sądząc na podstawie tych niewielu dzieł, 869 które zostały przetłumaczone – w pismach owych niewątpliwie znajduje się wszystko, czego możemy pożytecznie szukać².

¹ Zob. wyżej ks. I, przyp. 10, str. 28.

² Ojcowie kapadocy oraz ich mistrz, św. Atanazy, już rozwiązyli zasadnicze zagadnienia i ustalili słownictwo. Ich dzieła jednak w większości nie są jeszcze dostępne czytelnikom łacińskim (zob. wyżej ks. I, przyp. 10, str. 28). Augustyn czytał ich teksty w istniejących wówczas tłumaczeniach, jak to udowadnia B. ALTANER,

Braciom moim nie mogę się oprzeć. A że stałem się ich sługą, więc mają prawo niepokoić mnie pytaniami, żądając, bym mową i piórem (który to podwójny zaprzęg miłość przynagła we mnie do biegu) jak najusilniej im służył.

Jeśli ponadto przyznam jeszcze, że pisząc sam nauczyłem się wielu rzeczy, których przedtem nie znałem, to praca ta nie powinna wydawać się zbędna ani dla oczu pierwszego lepszego próżniaka, ani wielce uczonego mędrca, gdyż wielu nieleniwym i wielu uczonym (a w ich liczbie także i mnie) jest bardzo potrzebna.

Oto dlaczego – wsparłszy się mocno na wszystkim, com na ten temat przeczytał – sędzę, że mogę pobożnie zgłębiać i wyklądać o Trójcy Świętej, jedynym najwyższym i najlepszym Bogu. Przeto z Jego natchnienia i z Jego pomocą zacząłem pisać.

Jeżeli więc nie ma pism tego rodzaju, to niechaj chcący i mogący czytać mają tę księgę. A jeśli istnieją już takie dzieła, to staną się one tym bardziej dostępne, im więcej ich będzie.

Usposobienie czytelnika

2. Jeśli we wszystkich mych pismach oczekuję od czytelnika nie tylko życzliwości, ale również swobodnej i niezależnej krytyki, to o ileż bardziej ich pragnę w tym dziele, które oby – ze względu na samą wielkość przedmiotu – znalazło tytułu szczęśliwych szperaczy, ilu się spotyka przeciwników.

Podobnie jak nie żądam od czytelnika stronnich względów dla mnie, tak również nie chcę, by krytyk miał je dla własnej opinii. Niech pierwszy nie miłuje mnie bardziej niż wiarę katolicką, a drugi niech nie kocha siebie bardziej od katolickiej prawdy. Pierwszemu z nich mówię: Nie musisz podporządkować się moim pismom, jak pismom kanonicznym. Odkrywszy bowiem w tych ostatnich coś, w co nie wierzyłeś, winienesz niezwłocznie w to uwierzyć.

Augustinus und die griechische Patristik, „Revue Bénédictine” 1952, str. 202–215. Postuguje się ich słownictwem. Greckiego języka uczył się w szkole (*Wyznania*, I, XIII, 20, P. L. 32, 670), ale udoskonali swą znajomość dopiero po wydaniu *De Trinitate* (por. *Contra Julianum*, I. VI, 22–26, P. L. 44, 656–658).

W moich zaś pismach, jeżeli coś nie wydaje ci się jasne, to nie przyjmuj tego z całą pewnością, dopóki nie zrozumiesz dobrze. Tak samo i krytykowi mówię: Poprawiaj i krytykuj moje prace nie według własnego mniemania i uporu, ale w oparciu o Pismo św. i mocne argumenty. Jeśli coś prawdziwego w nich znajdziesz, nie uważaj tego za moją wyłączną własność, ale niech przez zrozumienie i miłość stanie się to i twoim, i moim. Natomiast jeśli coś fałszywego tam spotkasz, to błąd będzie mój, lecz niechaj ostrożna czujność to sprawi, by nie był on ani moim, ani twoim błędem.

Przypomnienie poprzednio zbadanych rzeczy

3. Trzecia księga zaczyna się od tego, na czym skończyła druga³. Tam zaś staraliśmy się wykazać, iż Syn nie jest niższy od Ojca z tej racji, że Ojciec Go posyła; że jeden posyła, a drugi jest posłanym. Tak samo i Duch Święty. Nie jest On niższy od Nich Obu, dlatego że – jak czytamy w Ewangelii – jest przez Nich posłany.

Zaczęliśmy od następującej kwestii: Jeżeli Syn był posłany tam, gdzie już był, gdyż „na świecie był” (J 1, 10), i Duch Święty również przedtem już był tam, gdzie został posłany – „Gdyż Duch Pański nappełnił okrąg ziemi, a to, co wszystko obejmuje, ma poznanie głosu” (Mdr 1, 7) – to czy posłanie Pana nie polegało na tym, że bez rozgłosu narodził się w ciele i, jakby wychodząc z łona Ojca ukazał się oczom ludzi w postaci sługi? Czy posłanie Ducha Świętego nie polega tak samo na tym, że się ukazał w widzialnej postaci jak gdyby gołębicą (Mt 3, 16) i rozdzielonych języków na kształt ognia (Dz 2, 3)? Czy w takim razie posłanie Syna i Ducha Świętego nie polegałoby na wyjściu z duchowej tajemnej głębi dla ukazania się oczom śmiertelnych w jakiejś widzialnej postaci, czego nie uczynił Ojciec, o którym powiedziane jest jedynie, że posłał, a nie że był posłany?

³ Autor zostawił tam nie rozwiązane dwa z trzech problemów zapowiedzianych w ks. II. VII, 13, str. 88–89.

870 Następnie badaliśmy, dlaczego nigdy nie mówi się o posłaniu Ojca, choć ukazywał się przecież za pośrednictwem widzialnych zjawisk oglądanych przez przodków. I jeśli Syn ukazywał się wówczas, to czemu o Jego posłaniu mówi się o tyle później dopiero, kiedy „nastąpiła pełność czasu”, ażeby narodził się z niewiasty (Ga 4, 4). Bo chyba i przedtem był posłany, ukazując się widzialnie w owych postaciach. A jeśli nie można właściwie mówić o posłaniu Syna zanim „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14), to dlaczego się czyta o posłaniu Ducha Świętego, który nigdy nie przyjął ciała w taki sposób? Jeśli zaś w owych dawnych widzeniach nie ukazywał się w ten sposób ani Ojciec, ani Syn, ale Duch Święty, to czemu nie mówi się o Jego posłaniu, skoro już w taki sposób się ukazywał?

A wreszcie dla tym dokładniejszego rozpatrzenia, podzieliliśmy to zagadnienie na trzy kwestie, z których pierwsza została omówiona w drugiej księdze, a dwie pozostają jeszcze do rozważenia i teraz do nich przystąpię. Zbadaliśmy już uprzednio i wykazaliśmy, że w owych starodawnych widzeniach i zjawiskach nie ukazywał się wyłącznie sam Ojciec, sam Syn czy też sam Duch Święty, lecz albo bez żadnego zróżnicowania Pan Bóg, Trójca Święta, albo jedna z Osób Boskiej Trójcy, na którą tekst opowiadania wskazuje przez jakieś szczególnie ją oznaczające okoliczności.

I. O ZASADACH DZIAŁANIA PIERWSZEJ PRZYCZYNY

1. Czy Bóg działa przez pośredników?

Czy Bóg ukazując się kształtował nowe stworzenia, czy raczej posyłał aniołów?

I. 4. Przejdźmy więc do dalszego ciągu. W drugiej części zamierzonego planu postanowiłem zbadać: Czy było specjalnie kształtowane nowe stworzenie, przez które Bóg

ukazywał się oczom ludzi w sposób, jaki uznał za stosowny w danych okolicznościach? Czy raczej istniejący już przedtem aniołowie, posyłani, by mówić w imieniu Boga, przyjmowali od stworzeń cielesną postać dla spełnienia swego zadania? A może swobodnie przeobrażali swoje pozorne ciało nadając mu postać dostosowaną do działania, gdyż – dzięki udzielonej sobie przez Stwórcę mocy – nie są takiemu ciału podporządkowani, ale rządzą nim, jak poddaną sobie rzeczą.

Czy Syn i Duch Święty byli posyłani za Starego Prawa?

Po zbadaniu tej części zagadnienia, na ile Bóg dał to uczynić, trzeba w końcu przejść do kwestii, którąśmy na początku postanowili rozpatrzyć, a mianowicie: Czy Syn i Duch Święty także i przedtem bywali posłani? Jeśli tak, to na czym polega różnica pomiędzy owymi posłaniami, a tym, o którym się czyta w Ewangelii? Czy może żaden z Nich nie był posłany, dopóki Syn nie narodził się z Panny Maryi, a Duch Święty nie ukazał się w postaci gołębiczy i ognistych języków?

Jak aniołowie działają w świecie?

5. Wyznaję, że przekracza to zdolność mojego umysłu, i nie potrafię rozstrzygnąć:

Czy aniołowie, zachowując duchowy charakter swych ciał w dziełach bardziej tajemnych, nie przyjmują jednak od niższych istot pewnych elementów, które do siebie dostosowują, i które – jak szatę – zmieniają i obracają w różne widzialne postaci, o tyle prawdziwe, o ile prawdziwa woda została przez Pana przemieniona w prawdziwe wino (J 2, 9)? Czy też własne ciała⁴ przemieniają w to, co chcą, stosownie do potrzeb działania?

⁴ Kilkakrotnie spotykamy w dziełach św. Augustyna twierdzenie, że aniołowie posiadają jakieś *ciało*, chociaż innej natury niż nasze (*corpus, non caro*, w *Kazaniu* 362, 17, P. L. 39, 1622), uduchowione, świetlane, jak będą nasze ciała po zmartwychwstaniu (*Enarr. in psalm.* 85, 17, P. L. 37, 1094; *De Civ. Dei*, XXII, XXIX. P. L. 41, 796–799, tłum. W. Kubicki P. O. K. 13 (1937), str. 642–644). Nie inaczej myślą inni

Lecz niezależnie od tego, jak ta sprawa się przedstawia, nie wchodzi ona w zakres omawianej teraz kwestii. Będąc człowiekiem, 871 nie mogę przez żadne doświadczenie zrozumieć tego, co czynią aniołowie, bo oni lepiej znają swoje sprawy niż ja moje. W jaki sposób moje ciało zmienia się pod wpływem mojej własnej woli, czego doświadczyłem tak na sobie, jak na innych? Nie miejsce tu jednak, by mówić, co o tym sądzę w oparciu o powagę Pisma św. Nie usiłuję więc tego udowodnić, gdyż byłoby to zbyt długie rozwodzenie się nad rzeczami niepotrzebnymi dla omawianej kwestii.

Rola aniołów w teofaniach Starego Testamentu

6. Zobaczymy teraz, czy aniołowie byli sprawcami widzialnych form ukazujących się oczom ludzi i głosów dochodzących do ich uszu, gdy materialne stworzenie, posłuszne skinieniu Stwórcy, przyjmowało postać stosowną do potrzeb chwili, jak napisano w Księdze Mądrości: „Stworzenie bowiem tobie, Stworzycielowi, usługując zapala się ku męce przeciw niesprawiedliwym, a ucisza się dla dobra tych, którzy w tobie ufają. Przeto i wówczas we wszystko się odmieniając usługiwało łasce twej, która wszystko żywi, według woli tych, którzy cię prosili” (16, 24-25).

Tak, moc woli Bożej za pośrednictwem duchowego stworzenia osiąga widzialne i postrzegalne dla zmysłów skutki w materialnym stworzeniu. A gdzież Mądrość Boga Wszechmogącego nie czyni tego, co chce ona, która „do sięga... od końca aż do końca mocno i urządza wszystko łagodnie” (Mdr 8, 1)?

Ojcowie: AMBROŻY, *O Abrahamie*, II. VIII, 58, P. L. 14, 482; TERTULIAN, *O Duszy*, 7, 22, P. L. 2, 697, *O Ciele Chrystusowym*, 11 (819); *Adv. Praxeam*, 7 (184). Wszyscy oni pozostają wówczas pod wpływem fizyki stoickiej, dla której wszelka substancja jest *ciałem* (zob. CYCERO, *Nova Acad.*, I, XI; PLUTARCH, *Opinie filozofów* I. 11; SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Mathem.*, IX. 211; PLOTYN, *Enneady*, II. 4, 1).

2. Działanie Boże w świecie

Wola Boga jest ostateczną przyczyną zmian w świecie fizycznym

II. 7. W przyrodzie jednak zmiany i przeobrażenia ciał dokonują się inaczej.

W porządku tym – choć oczywiście jest on poddany każdemu skinieniu Bożemu – wskutek stałości, a stąd i zwyczajności zjawisk, zatracą się podziw. Tak jest np. w wypadku zmian, które w powietrzu, na ziemi czy na morzu zdarzają się bardzo często, a w każdym razie w niewielkich odstępach czasu: rzeczy te powstają i giną, ukazując się raz tak, raz inaczej.

Lecz dzieje się całkiem odmiennie, gdy zjawiska takie są rzadkie i przez to dla nas niezwykle. Wtedy wzbudzają wielkie zdumienie u pospólstwa, choć są zrozumiałe dla ludzi zastanawiających się nad światem. W miarę ich powtarzania się w licznych pokoleniach i im więcej ludzi je zna, tym mniej wywołują zdziwienia. Są to np. zaćmienia Słońca lub Księżyca, rzadkie rodzaje gwiazd, trzęsienia ziemi, rodzenie się potworów wśród zwierząt i wiele podobnych zjawisk. Nic z tych rzeczy nie dzieje się bez woli Bożej, lecz wielu ludzi tego nie widzi.)

Uchodziło więc próżności filozofów przypisywanie tych zjawisk innym przyczynom; czasem prawdziwym, lecz tylko bezpośrednim, gdyż byli niezdolni do rozpoznania najwyższej ze wszystkich przyczyn, to jest woli Bożej; a czasem przyczyn fałszywych, o których wnoszą na podstawie własnego widzimisie i błędu, a nie badania ciał i zjawisk przyrody.

Przykłady działania Bożego w dziedzinie przyczyn wtórnych

8. Jeśli zdołam, przytoczę przykład, który może sprawi, że moje myśli staną się bardziej zrozumiałe. Nie ulega wątpliwości, że ciało ludzkie przedstawia pewną masę ciała, pewne piękne kształty, dobrze rozmieszczone i zróżnicowane członki oraz pewną równowagę zdrowia. Ciałem tym

rządzi dusza, która została w nie tchniona. Jest to rozumna dusza. Choć sama podlega zmianom, może ona jednak mieć uczestnictwo w 872 niezmiennej Mądrości, by była „w sobie zespolona”, jak napisane jest w psalmie o wszystkich świętych, z których, jak z żywych kamieni buduje się owa Jeruzalem, wieczna matka nasza w niebie. Tak właśnie się śpiewa: „Jeruzalem, które się buduje jak miasto mające udział w Nim!” (Ps 121, 3*) „W Nim” – przez słowa te rozumie się najwyższe i niezienne dobro, jakim jest Bóg, oraz mądrość i wola Jego; „Ty odmienisz je jak odzienie i przeinaczą się. A tyś jest ten sam” (Ps 101, 27–28).

Działanie Boga w duszy świętego jest ostatecznie pierwszą przyczyną wszystkiego

III. Wyobraźmy sobie takiego mędrca, którego rozumna dusza uczestniczy już w niezmiennej i wiecznej Prawdzie. Człowiek ten radzi się jej we wszystkich swych poczynaniach i nie czyni nic, co do czego nie pozna w niej, wiecznej Prawdzie, że tak postąpić należy, aby – będąc jej poddanym i słuchając jej – działać właściwie.

I przypuśćmy, że mędrzec ów, z nakazu najwyższego prawa Boskiej sprawiedliwości, którego słucha w tajemnicy serca, tak trudił i wyczerpywał swe ciało w jakimś dziele miłosierdzia, że popadł w chorobę. Gdy, zapytawszy lekarzy, od jednego usłyszy, że powodem niemocy jest zbyt wysuszenie ciała, a drugi mu powie, że jest nim nadmiar wilgotnych humorów, to jeden poda mu prawdziwą przyczynę, a drugi będzie w błędzie; obaj jednak wymienia przyczyny bliższe, to jest bezpośrednio związane z ciałem. Lecz jeśli się będzie szukać przyczyny owego wysuszenia, to okaże się nią nadmiar dowolnie podjętego trudu. W ten sposób odnajdzie się wyższą przyczynę. Ona to, wychodząc od duszy, osiąga ciało, którym dusza rządzi. Ale i to nie jest jeszcze pierwsza przyczyna. Ta bowiem na pewno była w samejże niezmiennej Mądrości, ponieważ dusza owego świętego mędrca, posłuszna jej tajemnym nakazom, podjęła ten trud z miłości. Nie można więc znaleźć innej pierwszej przyczyny tej choroby poza wolą Bożą.

Przypuśćmy jeszcze, że mędrzec ten dobrał sobie pomocników wspólnie z nim pracujących w tym dziele podjętym przez niego z obowiązku i pobożności. Ale słudzy ci nie z takim jak on sercem służyli w dobrym dziele. Czynili to jedynie dla zapłaty, chcąc zaspokoić chciwość albo dla uniknięcia trosk materialnych.

Przypuśćmy ponadto, że użył również i zwierząt pociągowych, jeśli to było potrzebne dla dostarczenia rzeczy koniecznych do wykonania owego dzieła. Zwierzęta te, pozbawione rozumu, popędzane kijem, pracowały bez myśli o dobrym dziele, ale albo z naturalnej chęci, albo dla uniknięcia razów.

A wreszcie przypuśćmy, że człowiek ów użył także i rzeczy martwych, pozbawionych wszelkiego czucia, potrzebnych do jego dzieła, a więc zboża, wina, oliwy, szat, pieniędzy, ksiąg i innych podobnych przedmiotów.

Z pewnością wśród tych różnych ciał użytych do tego dzieła będą zachodzić zmiany, ruch i zużycie, odnowa i zniszczenie i inne procesy zachodzące zawsze w związku z przestrzenią i czasem. Czy będzie jednak jakaś inna przyczyna tych wszystkich widzialnych i zmieniających się faktów niż niewidzialna i niezmienna wola Boga działająca za pośrednictwem duszy sprawiedliwego, w której króluje Mądrość, używając wszystkiego: i dobrych, i złych ludzi i bezrozumnych zwierząt, 873 i ciał ożywionych czy nie ożywionych? – A przecież najpierw wola Boga posłużyła się jedynie tą dobrą i świętą duszą, którą poddała sobie w pobożnym i religijnym poświęceniu.

3. Działanie Boga we wszystkim

Wola Boga rządzi wszystkim w świecie

IV. 9. Ten przykład jednego człowieka – mędrca i świętego, choć żył jeszcze w śmiertelnym ciele, chociaż nie cieszył się pełnym widzeniem – można by rozszerzyć na cały dom zamieszany przez ludzi podobnych do niego, albo na miasto, a nawet cały okrąg ziemi, gdyby władza i rządy

sprawami ludzkimi pozostawały w ręku mędrców, świętych i ludzi doskonale poddanych Bogu.

A tak jeszcze nie jest. Najpierw mamy jako śmiertelni pielgrzymować wśród prób i doświadczeń. Zbrojni słodyczą i cierpliwością, mamy czerpać naukę ze smagających nas przeciwności.

I gdy tak jeszcze nie jest, winniśmy myśleć o samej Ojczyźnie, wyższej i niebiańskiej, skąd pochodzimy. Tam wola Boga – który z aniołów czyni wichry, a ze sług swoich ogień palący (Ps 103, 4) – panuje wśród duchów zespolonych najwyższym pokojem i przyjaźnią, w jedno serce i jedną wolę stopionych duchowym ogniem miłości. Tam wola Boga rządzi nimi, jak w domu swoim lub swojej świątyni przewodnicząc z wyniosłego, ukrytego i świętego tronu. Stąd w harmonijnych i pięknie zgranych procesach natury, najpierw duchowych, a następnie zewnętrznych, rozprzestrzenia się na wszystko, wszystkim się posługuje i wszystko urządza według swoich niezmiennych zamysłów. Wszystko tak ogarnia: duchy i ciała, byty rozumne i pozbawione rozumu, dobrych z Jego łaski i złych z własnej woli.

Lecz podobnie jak ciała cięższe i niższe są rządzone w pewnej hierarchii przez bardziej subtelne i mocniejsze, tak samo wszystkie ciała są rządzone przez ducha ożywiającego. Duch życia pozbawionego rozumu podlega duchowi życia rozumnego. A duch życia rozumnego, który wyłamuje się i grzeszy, jest rządzony przez ducha życia rozumnego: pobożnego i sprawiedliwego. Ten zaś – przez samego Boga. W ten sposób całe stworzenie jest rządzone przez Stwórcę, z którego, przez którego i w którym zostało uczynione i ustanowione (Kol 1, 16).

W następstwie tego wola Boża jest pierwszą i najwyższą przyczyną wszelkich form i procesów we wszystkich ciałach. Nic widzialnego ani zewnętrznego nie może się dziać, co by nie stało się wskutek rozkazu lub zezwolenia przychodzącego z zewnętrznego i niewidzialnego przybytku, zgodnie z tajemnym wymiarem nagród i kar, łask i zapłat w tej przeogromnej rzeczywistości całego stworzenia⁵.

⁵ Wpływ stoickiego pojęcia o zorganizowaniu wszechświata w jedną ogromną

Działanie Boga w sakramencie Ciała Chrystusowego

10. Apostoł Paweł – chociaż ugiął się jeszcze pod brzemieniem ciała, które podlega skażeniu i obciąża duszę (Mdr 9, 15), choć „po części tylko” i jak „w zagadce” widział (1 Kor 13, 12), pragnąc „rozstać się z tym życiem i być z Chrystusem” (Flp 1, 23), choć wzdychał „całym jestestwem swoim, oczekując przybrania za synów Bożych i odkupienia swojego ciała” (Rz 8, 23*) – przecieć znajdował moc, ażeby głosić Pana naszego Jezusa Chrystusa, wyrażając Go na każdy sposób: w słowie, w pismach, w sakramencie Ciała i Krwi Jego.

874 Pewnie że nie jego język, nie pergaminy, atrament, dźwięki wyrazów czy znaki liter zapisanych na kartach nazwaliśmy tu Ciałem i Krwią Chrystusa. Jest nim jedynie to, co – wzięte z owoców ziemi i poświęcone mistyczną modlitwą – przyjmujemy w obrzędzie dla duchowego zbawienia, na pamiątkę Męki Pańskiej za nas. Będąc rękoma ludzi doprowadzone do tej widzialnej postaci, zostaje ono poświęcone wyłącznie za sprawą niewidzialnego działania Ducha Bożego, ażeby stać się tak wielkim Sakramentem⁶. Ostatecznie więc Sprawcą tego wszystkiego, co się czyni na drodze przemian materialnych, jest Bóg, który najpierw niewidzialnie wpływa na swe sługi, poruszając dusze ludzi, lub poddane sobie służebności niewidzialnych duchów.

Cóż więc dziwnego, że – wśród stworzenia na niebie i ziemi, w morzu i w powietrzu – Bóg, według upodobania swego, stwarza pewne rzeczy widzialne i uchwytnie dla zmysłów, że przez nie daje znać o Sobie i daje Siebie

rzeczpospolitą: np. EPIKTET, *Diatryby*, I, 9 (tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, str. 33. Bibl. Klas. Filoz.); CYCERO, *Nowa Acad.*, I; MAREK AURELIUSZ, *Rozmyślenia*, V, 30; VII, 9; IX, 9 i XII, 30 etc., tłum. M. Reiter, Bibl. Klas. Filoz., Warszawa 1958.

⁶ *Sacramentum* u św. Augustyna tyle znaczy, co *Tajemnica* (w języku teologicznym Kościoła wschodniego Sakramenty są jeszcze dzisiaj nazywane „tajemnicami”: *Mysterion* po grecku, *Tainstwo* po starosłowiańsku). Św. Augustyn daje tutaj syntetyczną naukę o Eucharystii: Działanie Ducha Świętego wskutek modlitwy mistycznej (tj. związane z *mysterium*) tworzy z darów ludzkich, sporządzonych ludzką ręką, sakrament, czyli znak zewnętrzny ukrytej rzeczywistości, która udziela łaski, tj. skutecznie łączy człowieka z Bogiem. Zob. G. LECORDIER, *La Doctrine de l'Eucharistie chez S. Augustin*, Paris 1930, gdzie są zebrane wszystkie teksty Augustyna na ten temat.

poznać, jak sam uzna za potrzebne, jednakże nie ukazując przy tym swojej istoty. Ta bowiem jest całkowicie niezmienna. I w swojej wewnętrznej i tajemnej wzniosłości jest ona niedosięgalna i wyższa ponad wszystkie stworzone przez Niego duchy.

4. Cuda

Bóg sprawcą cudów

V. 11. Moc Boża, rządząc całym stworzeniem duchowym i materialnym, przywołuje corocznie w pewne dni wody mórz, by zalewały powierzchnię ziemi. Wówczas jednak, gdy stało się to na prośbę świętego męża Eliasza, zjawisko było poprzedzone tak ciągłą i długotrwałą suszą, że ludzie umierali z głodu, a w owej godzinie, gdy modlił się sługa Boży, żaden ślad wilgoci nie zapowiadał bliskiej ulewy. Toteż, gdy natychmiast potem spłynęły tak gwałtowne i obfite potoki deszczu, ciesząc się tym cudem widzieli w nim okazanie się mocy Bożej (1 Krl 18, 45).

Tak samo Bóg sprawia zwykle błyskawice i pioruny. Lecz gdy te na górze Synaj pojawiały się w niezwykle sposób, gdy grzmoty nie były bezładnie pomieszanym hałasem, ale wyraźnie okazywały się znakiem, – to był cud (Wj 19, 16). Któż, jeśli nie Bóg, doprowadza soki od korzenia aż do winnej jagody i daje wino? Kto powoduje wzrost, gdy człowiek sadi i podlewa (1 Kor 3, 7)? Ale gdy również na rozkaz Pana woda z niezwykłą szybkością przemieniła się w wino, to nawet głupcy przyznali, że objawiła się w tym moc Boża (J 2, 9). Kto jeśli nie Bóg corocznie liśćmi i kwieciami przyozdabia drzewa? A jednak w kwitnącej lasce kapłana Aarona Bóg w jakiś sposób przemawiał do powątpiewającej ludzkości (Lb 17, 8).

Pewnie, że wszystkie drzewa i ciała zwierząt rodzą się z tej samej ziemskiej materii. A któż to sprawia, jeśli nie Ten, który rozkazał ziemi, żeby rodziła (Rdz 1, 24), który tym samym stwórczym słowem rządzi i działa w tym, co uczynił? Lecz gdy tę samą materię natychmiast i bezpośred-

nio obrócił z łaski Mojżesza w ciało węża, to był cud. Nie ulega wątpliwości, że materia jest zmienna, ale taka jej zmienność była czymś niezwykłym. A kto życie daje wszystkim żyjącym przy ich narodzeniu, jeśli nie Ten sam, który owego węża ożywił na tę godzinę, kiedy to było potrzebne?

VI. I kto umarłym przywraca ducha przy ich zmarłych wstaniu, jeśli nie Ten, który w łonie matek ciała powołuje do życia, 875 aby powstał przyszli umarli?

Lecz gdy to się dzieje jak gdyby w ciągłym nurcie płynącej rzeki, rzeczy, które giną lub są, i z ukrytej głębi na wierzch się wyłaniają, a z widoku znów w ciemność przechodzą zwykłą drogą tego, co mija – uważamy to za naturalne. Niech jednak te same rzeczy dla ostrzeżenia ludzi przydarzą się w jakimś niezwykłym tempie – wtedy się one wydają przedziwne.

II. POSZCZEGÓLNE WYPADKI RÓŻNE KWESTIE DOTYCZĄCE TEOFANII

1. Magia i związane z nią sprawy

Działanie Boże w sztukach magicznych

VII. 12. Widzę już, co może sprawić trudność słabszym umysłom. Zapytują: Jak to się dzieje, że magia może powodować takie same cuda? Czarodzieje faraona również produkowali węże i inne podobne rzeczy (Wj 7 i 8). Ale oto co jest bardziej zadziwiające: Jak to się stało, że moc magów, dość potężna na to, by tworzyć węże, zupełnie zawiodła, gdy doszło do maleńkich muszek? Bo komary – trzecia spośród plag, pod których ciosami ugiął się pyszny naród egipski – to właśnie maleńkie muszki. Bezradni wobec nich czarownicy rzekli: „Palec to Boży jest!” (Wj 8, 19)

Fakt ten każe nam się domyślać, że nawet upadli aniołowie i moce powietrzne zrzucone z góry, z niebiańskiej

światłości w ciemną otchłań, jak gdyby do więzienia, że nawet oni, dzięki którym sztuki magiczne działają to, co mogą działać, nawet oni nic by nie dokonali, gdyby nie była dana im moc z wysokości. Moc ta bywa dawana albo dla zmylenia oszustów, jak to miało miejsce w stosunku do Egipcjan, a nawet w stosunku do samych magów, gdy uwiedzeni przez owe duchy, zdawali się wzbudzać podziw swoimi sztukami, a okazali się godni potępienia ze strony prawdy Bożej, albo dla ostrzeżenia wiernych, by tego nie pragnęli jako rzeczy ważnej (właśnie dlatego powaga Pisma św. przytacza te fakty), albo dla ćwiczenia, wypróbowania i okazania w pełnym blasku cierpliwości wiernych. (Zaiste, niemała to była potęga cudów, przez które Hiob utracił cały dobytek, dzieci, a nawet zdrowie ciała).

Władza demonów pochodzi od Boga

VIII. 13. Nie należy jednak sądzić na tej podstawie, by grzeszni aniołowie mogli czynić, co zechcą w dziedzinie rzeczy widzialnych⁷. Nie. To Bóg wedle swego uznania udziela im tej mocy z wysokości swej duchowej i niezmiennej stolicy. Przecież nawet skazańcy w kopalniach korzystają z wody, ognia i ziemi, jak im się podoba, ale w tej mierze, w jakiej im się na to pozwala. Nie można więc tych złych aniołów nazywać stwórcami z tej racji, że dzięki nim czarodzieje opierający się śłudze Bożemu tworzyli żaby i węże. Nie oni bowiem je stworzyli.

Przykłady

Wszystkie rzeczy rodzące się w sposób widzialny i cielesnie mają na pewno swe ukryte nasiona w materialnych elementach tego świata.

Niektóre z nich są już widzialne dla naszych oczu, jak to ma miejsce np. w wypadku owoców czy zwierząt. Inne zaś

⁷ Przez dziewięć lat swojej młodości, aż do spotkania się z filozofią neopłatońską, Augustyn wyznawał manicheizm. Nauka ta wyrosła na pniu mazdeizmu, w którym uznaje się dwie równorzędne moce: Światła i Ciemności, Boga i złych duchów. Właśnie tutaj Augustyn potępia bezapelacyjnie te poglądy.

są niewidzialnymi nasionami nasion. W taki sposób na rozkaz Stwórcy wody wywiodły ptaki i płazy, a ziemia wydała istoty żyjące według ich rodzajów i pierwsze 876 zwierzęta według rodzajów ich (Rdz 1, 20–25). Moc rodzenia bynajmniej nie wyczerpała się przez to, że je wydała. Najczęściej jednak brak odpowiednich warunków klimatycznych dla rozwinięcia się nasion i wydania przez nie swoich gatunków.

Weźmy np. małą sadzonkę, czyli kielek. Włożony do ziemi we właściwych warunkach, wyrasta jako drzewo. Lecz ten kielek posiada jeszcze mniejsze nasionko tego samego rodzaju, i tak idzie dalej dopóki sięga nasz wzrok. A kiedy okiem dostrzec go nie można, to jeszcze można rozumnie przypuścić istnienie takiego nasionka, ponieważ gdyby nie było w elementach sił tego rodzaju, to nie wyrastałyby z ziemi wcale nie posiane tam rośliny i nie rodziłoby się tyle zwierząt na ziemi i w wodzie bez uprzedniego zejścia się samca z samicą. A przecież rośnie ich tyle i schodząc się, rodzą inne, podczas gdy same zrodziły się bez rodziców. W każdym razie na pewno tak jest z pszczołami, które nie rodzą potomstwa przez zapłodnienie, ale nasiona swe, jakby rozsiane na ziemi, zbierają pyszczkami⁸.

Stwórcą tych niewidzialnych nasion jest sam Stwórca wszechrzeczy. Wszystkie bowiem byty, które rodząc się ukazują się naszym oczom, mają swój początek w tych niedostrzegalnych nasionkach. Z nich to wywodzi się ich rozwój dochodzący do określonych wymiarów i różnicowania kształtów, jak gdyby z jakichś pierwszych wzorców dla praw ich pochodzenia.

Ani rodziców nie nazywamy stwórcami ludzi, ani rolnika stwórcą plonów, chociaż moc stwórcza Boga działa przy ich zewnętrznym współudziale. Tak samo ani dobrych, ani złych aniołów nie godzi się uważać za stwórców, nawet jeżeli wielka subtelność ich zmysłów i ciała pozwala im dostrzec najbardziej ukryte dla nas nasiona tych rzeczy, a następnie niewidzialnie dla nas rozsiewać je w odpowiednich układach

⁸ Teorie starożytne zapożyczone od Pliniusza i Wergiliusza, np. *Georgiki*, IV, w. 199–202.

elementów i tak zapewnić sprzyjające warunki zrodzenia się tych rzeczy i szybkiego rozwoju. Lecz ani dobrzy aniołowie tego nie czynią bez rozkazu Boga, ani źli tego uczynić nie mogą bez Jego przyzwolenia. Niewątpliwie zła wola niesprawiedliwych wywodzi się z ich złości, władzę jednak otrzymują czy to dla ukarania bądź samych siebie, bądź innych, czy też dla ukarania złych, a chwały dobrych.

Zastosowanie tych uwag do życia duchowego

14. Dlatego to Apostoł Paweł – dla podkreślenia różnicy pomiędzy działaniem Boga, który stwarza i kształtuje wewnętrznie, a zewnętrznym działaniem stworzeń – zapożycza podobieństwa z rolnictwa i mówi: „Jam zasadził, Apollos podlewał, ale Bóg dał wzrost” (1 Kor 3, 6).

Tak samo i w naszym życiu tylko Bóg może kształtować ducha czyniąc go sprawiedliwym. Natomiast zewnętrzne głoszenie Ewangelii jest dostępne także i dla ludzi, i to nie tylko dla dobrych, którzy czynią to „w imię prawdy”, ale nawet dla złych podejmujących to dzieło wskutek zbiegu okoliczności (Flp 1, 18*).

Podobnie i w stworzeniu rzeczy widzialnych Bóg działa wewnętrznie. A co do działania zewnętrznego, tak dobrych, jak złych: aniołów, ludzi czy nawet zwierząt, to może mieć ono miejsce jedynie z rozkazu Bożego i w tej mierze, w jakiej im Bóg użyczy władzy i chęci po temu. Bóg posługuje się nimi 877 w całkowicie przez siebie stworzonym świecie natury, podobnie jak rolnictwem posługuje się w stosunku do ziemi. Dlatego nie mogę powiedzieć, że źli aniołowie wezwani przez sztuki magiczne byli stwórcami żab i węzów, tak samo jak nie mogę złych ludzi nazwać stwórcami żniwa, choć widzę, że wzrasta ono dzięki ich pracy i zabiegom.

Inny przykład: trzoda Jakuba

15. Tak samo i Jakub nie stworzył umaszczenia swych trzód, mimo że „kładał... pręty w koryta wód przed oczy baranów i owiec, aby patrząc na nie poczynąły” (Rdz 30,

41). Przecież i same owce nie stwarzały różnorodności zabarwienia swego potomstwa, gdy zachowywał się w ich wyobraźni kolor różnobarwnych prętów, na które patrzyły. Taki obraz nie może wpływać na ciało pobudzone zagrzaniami złączenia, jeżeli nie poruszył ducha ożywiającego to ciało, do tego stopnia, że zabarwił plamami poczynający się płód.

Ten wzajemny wpływ ducha na ciało i ciała na ducha wyjaśnia się słusznymi racjami niezmiennie żyjącymi w najwyższej Mądrości Boga, której żadna przestrzeń nie ogarnia, która – sama niezmienna – nie pomija żadnego bytu nawet na krótką chwilę się pojawiającego, gdyż żaden z nich nie został stworzony inaczej, jak przez Nią samą. To, że owe owce urodziły nie pręty, ale jagnięta, sprawiło niezmiennie i niewidzialne prawo Boskiej Mądrości, która wszystko stworzyła. Natomiast to, że wygląd prętów wpłynął na umaszczenie poczętych jagnięt, wynikało z wpływu, jaki na poczynające owce wywierały zewnętrzne i wewnętrzne wrażenia, idąc na swój sposób za prawem nadanym wewnątrz nie przez Stwórcę. Ale nie należy to do tematu i zbyt długo trzeba by wyjaśniać, jak wielka jest moc wpływu przemian i poruszeń duszy, który one wywierają na materię ciała.

W każdym razie z pewnością nie można twierdzić, że dusza stwarza ciało, ponieważ przyczyna zmiennej i widzialnej substancji, jej rodzaj, sposób działania, wielkość i ciężar składające się na to, że ona jest, oraz natura, z racji której jest taka, a nie inna, wszystko to zależy od rozumnego i niezmiennego życia, które, będąc wyższe ponad wszystko, dosięga aż do rzeczy najniższych i ziemskich.

Co mnie skłoniło do przypomnienia tego, co Jakub uczynił z trzodą? Chciałem, by zrozumiano, że człowiek wkładający pręty do koryta w pewien określony sposób nie może być uważany za stwórcę, bo nie on stworzył ubarwienie jagnięt i koziołków. Tak samo nie można tego powiedzieć o duszach matek, które zgodnie z prawami swojej natury, przeniosły wielobarwny obraz poczęty wzrokowo na płód poczęty ciałem. Tym bardziej nie można mówić, że żli aniołowie byli stwórcami żab i węzów, które dzięki nim uczynili czarodzieje faraona.

2. Wyższość działania Bożego

Różnica pomiędzy działaniem przyczyny pierwszej i przyczyn wtórnych

IX. 16. Działanie stwórcze i rządy nad stworzeniem od strony jego najwyższej i wewnętrznej przyczyny, to coś zasadniczo różnego od wymienionych wypadków. Tak działa tylko jedyny Stwórca, Bóg.

Zupełnie inny charakter posiada oddziaływanie od zewnątrz, żeby się tak czy inaczej okazało to, co już jest stworzone. Wszystko to bowiem jest już stworzone w źródle swym i założeniowo w układzie swych elementów, 878 a w sprzyjających okolicznościach powstają byty. Tak samo bowiem jak matki są płodem brzemiennie, tak i świat jest brzemienny przyczynami powstawania bytów⁹. Te zaś są stwarzane wyłącznie przez najwyższą Istotę, w której nie masz narodzin ani śmierci, początku ni końca.

Natomiast, jak to wykazałem na przykładzie uprawy rolnej, nie tylko źli aniołowie, ale nawet źli ludzie mogą posłużyć się przyczynami zewnętrznymi, które choćby nie były naturalne, działają jednak zgodnie z prawami natury. W ten sposób jak gdyby wydobywają z łona natury zamknięte w nim byty, tak że te powstają niejako i zostają jakby zewnętrznie stworzone, jakby rozwijając swą liczbę, miarę i ciężar, w ukryciu otrzymane od Tego, który urządził wszystko „pod miarą i liczbą, i wagą” (Mdr 11, 21).

17. Nie dziwny się więc, że duch życia łączy się u zwierząt z pożądaniem tego, co odpowiada ich naturze, i unikaniem tego, co jej przeciwne.

Zauważamy też, że wielu ludzi zna rośliny, mięsa, soki i ciecze, z których – po odpowiednim ich przygotowaniu,

⁹ Teoria szeroko rozpowszechniona w kołach filozoficznych IV w. Pochodzi ona od stoików, np.: SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Mathem.*, IX, 101; CYCERO, *De natura deorum*, II 8; DIOG. LAERT., 7, 148. Augustyn mógł je poznać w neoplatonizmie, np.: JAMBLICH, *Theologumena arithm.*, 49; PLOTYN, *Enn.*, II, III, 13–17. Powtarza tę teorię kilka razy, np.: *De Genesi ad litt.*, V, 21, P. L. 34, 338, C. S. E. L., 28, str. 155.

poćwiartowaniu, starciu i pomieszaniu – rodzą się zwierzęta. A któż by był na tyle nierozsądny, by przypisywać im stworzenie tych zwierząt? Pierwszy lepszy, najgorszy nawet człowiek może wiedzieć, skąd się rodzą muchy i robaki.

Cóż więc dziwnego, że zli aniołowie, udarowani wielką subtelnością czucia, znając najbardziej ukryte nasiona elementów, wiedzą, z czego rodzą się węże i żaby, a przez stworzenie odpowiednich warunków rzeczywiście doprowadzają do zrodzenia się węzów i żab. Więc nie stwarzają ich, ale przez wytworzenie odpowiednich okoliczności, znanych i pewnych, stwarzają tylko warunki sprzyjające ich rodzeniu się. A przecież to, co ludzie zwykli czynić, ludzi nie zadziwia.

Może kogoś dziwi szybkość zrodzenia się i wzrostu owych węzów i żab? Niech pomyśli, w jaki sposób ludzie uzyskują te rezultaty, zważywszy na ludzkie możliwości. Skąd się to bierze, że te same trupy szybciej pokrywają się robactwem w lecie niż w zimie? Szybciej w ciepłych niż w zimnych pomieszczeniach? Lecz ludzie z trudem tylko wytwarzają takie warunki, bo brak im subtelności zmysłów oraz zręczności w członkach powstałych z mułu ziemi i ociążałych. Stąd im doskonale aniołowie skupiają bliższe przyczyny poza elementami, tym bardziej nas zadziwia ich zręczność w tego rodzaju działaniach.

Bóg jako pierwsza przyczyna kieruje działaniem przyczyn wtórnych

18. Lecz stwórcą jest wyłącznie Ten, który spełnia główną rolę w kształtowaniu bytów. Do tego zaś nikt nie jest zdolny poza tym Jednym, który w ręku swym dzierży miary, liczby i ciężary¹⁰. On jest jedynym Stwórcą, Bogiem. Z Jego niewypowiedzianej mocy dzieje się, że za Jego zgodą aniołowie czynią to, czego by nie mogli dokonać, gdyby On na to nie zezwolił. Jedynym więc wy tłumaczeniem tego, że nie mogli oni doprowadzić do zrodzenia się

¹⁰ Autor dyskretnie zapowiada porównanie, którym się posłuży przy końcu ks. XI (XI, 18, str. 353) dla zgłębienia natury Trójcy Świętej.

małych muszek, chociaż udało im się to w stosunku do żab i węzów, jest zakaz Boży przez Ducha Świętego, co przyznają sami czarodzieje mówiąc: „Palec Boży to jest” (Wj 7, 12; 8, 7. 18-19).

Bardzo trudno człowiekowi poznać, czy coś jest dla tych duchów możliwe z natury, a niedostępne wskutek zakazu, czy też nie mogą tej rzeczy uczynić z racji swej natury. 879 A nawet poznanie tego rodzaju jest dla człowieka wręcz niemożliwe, jeśli nie zostanie mu udzielony szczególny dar, o którym wspomina Apostoł mówiąc: „Innym rozeznanie duchów” (1 Kor 12, 10). Tak, dobrze wiemy o tym, że człowiek może chodzić, ale nie chodzi, gdy mu się w tym przeszkadza; natomiast nie może latać, nawet gdyby mu nikt tego nie zabraniał. Tak samo i ci aniołowie: pewne rzeczy mogą czynić, jeśli z rozkazu Bożego pozwolą im na to potężniejsi od nich aniołowie. Lecz pewne rzeczy są dla nich w ogóle niedostępne, nawet jeśli wyżsi aniołowie nie bronią im tego, ponieważ nie zezwala na nie Ten, od którego otrzymali taką właśnie naturę. A często przez aniołów swoich Bóg zabrania im nawet tego, co uczynił dla nich możliwym.

3. Obecność Boga w znakach

19. Pomińmy zjawiska materialne, pojawiające się w czasie zgodnie z normalnym porządkiem rzeczy, a więc wschody i zachody ciał niebieskich, rodzenie się i śmierć istot żyjących, niezmierną różnorodność nasion i ziaren, mgły i obłoki, śniegi i deszcze, błyskawice i grzmoty, pioruny i grady, wichry i ogień, zimna i gorąco, i wszystkie inne podobne zjawiska.

Pomińmy również zjawiska, które, choć rzadkie, należą jednak do tego samego porządku rzeczy, np. zaćmienia ciał świetlistych, niezwykle rodzaje gwiazd, potwory, trzęsienia ziemi itp. Pomińmy te wszystkie zjawiska, których przyczyną jest wyłącznie wola Boga i dlatego niektóre z nich wymienia się w Psalmie: „Ogniu, gradzie, lodzie i wietrze gwałtowny!” (Ps 148, 8) A następnie, żeby ktoś nie myślał,

że powstały one z przypadku, albo z zewnętrznych, materialnych tylko przyczyn, albo nawet duchowych, ale niezależnych od woli Boga, tenże Psalm dodaje: „Czyniące słowo jego”.

Nie wszystkie znaki i cuda wyrażają Boga osobiście

X. Pomińmy więc to wszystko, co zacząłem wyliczać. Zupełnie różne są zjawiska, które – chociaż powstają z tej samej cielesnej materii – jednakże mają za zadanie przekazywać naszym zmysłom jakieś boskie posłannictwo. Są to właściwe cuda i znaki.

Lecz nie wszystko, co jest nam od Pana Boga przekazywane, przedstawia osobę Boga. Czasami Bóg objawia się za pośrednictwem anioła; czasami zaś w postaci, która nie jest aniołem, ale anioł się nią posłużył. Kiedy to nie jest anioł, wówczas może to być albo jakieś istniejące już ciało przemienione przez anioła dla jego przedstawienia, albo takie ciało bywa utworzone wyłącznie dla oznaczenia tego, co ma wyrazić, i zaraz potem znów znika.

Czasami ludzie prorokują, powtarzając słowa Boże w taki sposób, jak gdyby występowali w imieniu samego Boga. Zaczynają wtedy od słów: „Pan powiedział”, „To mówi Pan” (Jr 31, 1–2) i innych podobnych.

Innym znów razem nie zaczynają od takich słów, lecz występują w imieniu Boga, np: „Dam tobie rozum i nauczę cię tej drogi, którą masz pójść” (Ps 31, 8). W ten sposób prorok nie tylko słowy, ale i czynem przedstawia osobę Boga i w Jego imieniu występuje, pełniąc swą prorocką służbę. Oto np. prorok, występując w imieniu Boga, rozdarł płaszcz na dwanaście części i dziesięć z nich dał słudze Salomonowemu, przyszłemu królowi Izraela (3 Krl 11, 30–31). Czasami także i inna rzecz, nie sam prorok, ale coś już przedtem istniało na ziemi, przyjmuje tego rodzaju znaczenie, 880 np. Jakub, obudziwszy się, postawił na pamiątkę widzenia kamień, który podłożył pod głowę w czasie snu (Rdz 28, 18). Niekiedy taki symbol ma trwać przez pewien czas, jak to miało miejsce z miedzianym węzem podniesionym na pustyni (Lb 21, 9) i jak może być

również z pismem. Czasem zaś znak ma zniknąć zaraz po spełnieniu swego zadania, jak to się dzieje z chlebem na to uczynionym, który spożywamy w Sakramencie.

Nie zawsze znaki religijne są cudami

20. Wszystkie te rzeczy są znane ludziom, gdyż ludzie się do nich przyczyniają. Mogą one być traktowane ze czcią i uszanowaniem, bo są religijnymi znakami, lecz nie wzbudzają podziwu, jako coś cudownego. Te zaś spośród rzeczy dokonywanych przez aniołów, wydają się nam najbardziej cudowne, które są trudniejsze i rzadsze. Dla aniołów jednak są one dobrze znanymi czynnościami i nie są dla nich niczym trudnym.

Anioł więc przemawia do człowieka w imieniu Boga, mówiąc do niego: „Jam jest... Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba”, gdyż przedtem było w Piśmie powiedziane: „Ukazał mu się anioł Pański” (Wj 3, 6. 2*). A człowiek występuje w imieniu Boga, mówiąc: „Słuchaj, ludu mój, a napomnę cię, Izraelu... Bo ja jestem Pan, Bóg twój” (Ps 80, 9. 11). Laska Mojżesza została wybrana na znak i moc anielska obróciła ją w węża (Wj 7, 10). Człowiek nie posiada takiej władzy, a jednak kamień przez człowieka został wybrany na znak (Rdz 28, 18).

Wielka zachodzi różnica pomiędzy tym, co czyni anioł, a co działa człowiek. Pierwsze wzbudza podziw i zastanowienie, drugie – tylko zastanowienie. Może to samo dają one do zrozumienia, ale fakty pobudzające myśl są różne, jak gdyby imię Boże było napisane złotem i atramentem. Jedno jest bardziej cenne, drugie mniej, ale oznaczają one to samo.

Znaczenie węża Mojżeszowego

Chociaż wąż uczyniony z laski Mojżeszowej oznaczał to samo, co kamień Jakuba, jednakże kamień ten przedstawiał coś lepszego niż węże magów.

Bo jak namaszczenie kamienia oznacza Chrystusa w ciele, w którym namaszczony został „olejkiem wesela nad

rówieśników” swoich (Ps 44, 8), tak laska Mojżesza zamieniona w węża, przedstawia tegoż Chrystusa, który stał się posłuszny aż do śmierci krzyżowej (Flp 2, 8). Stąd¹¹ te słowa: „A jako Mojżesz podwyższył węża na pustyni, tak musi być podwyższony Syn Człowieczy, aby każdy, który wierzy weń, nie zginął, ale miał żywot wieczny” (J 3, 14–15), podobnie jak nie ginęli od ukąszeń węzów ludzie spoglądający na węża podwyższonego na pustyni (Lb 21, 9).

„Stary nasz człowiek został współ z nim przybity do krzyża, aby zniszczone zostało ciało przez grzech ujarzmione i abyśmy nie byli więcej niewolnikami grzechu” (Rz 6, 6). Otóż wąż przypomina śmierć spowodowaną przez węża w raju (Rdz 3), przy czym została użyta figura retoryczna wskazująca na skutek przez wymienienie przyczyny. Zatem laska przemieniona w węża to Chrystus poddający się śmierci. A wąż znów obrocony w łaskę, to Chrystus zmartwychwstały, cały Chrystus wraz z ciałem swoim, to jest Kościołem (Kol 1, 24), co nastąpi przy końcu czasów, jak to symbolizuje ogon węża, który ujął Mojżesz, ażeby znowu stał się łaską (Wj 4, 4). Natomiast węże magów to jakby umarli świata, którzy nie będą mogli razem z Chrystusem zmartwychwstać, jeśli przez wiarę w Niego nie będą jakby wchłonięci w Jego ciało (Wj 7, 12).

Zatem kamień Jakuba – jak powiedziałem – oznacza coś lepszego niż węże magów, chociaż sztuki ich były bardziej nadzwyczajne. Ale nie zmienia to samej rzeczy oznaczonej, podobnie jak nie zmieniliby jej 881 napisanie imienia człowieka złotem, a imienia Bożego atramentem.

21. Kto z ludzi wie, w jaki sposób aniołowie kształtują albo wykorzystują obłoki i płomienie dla przedstawienia tego, co przekazywali, nawet jeśli ukazywał się Pan albo Duch Święty?

Dzieje się tu podobnie, jak z ledwie ochrzczoneymi dziećmi, które nie wiedzą, co położono na ołtarzu i co się spoży-

¹¹ Dowolna interpretacja autora, który łączy dwa wydarzenia nie mające z sobą nic wspólnego, mianowicie walkę Mojżesza z egipskimi czarownikami (epizod laski zamienionej w węża, Wj 7, 8–12) oraz ocalenie Izraelitów od śmierci przez spoglądanie na węża z miedzi stopionego przez Mojżesza (Lb 21, 9).

wa pod koniec świętych obrzędów. Nie wiedzą one, skąd się to wzięło, jak zostało przygotowane i dlaczego pobożnie się przyjmuje. I jeśli nigdy nie nauczą się z doświadczenia swojego bądź innych, jeśli nigdy tych postaci nie zobaczą inaczej, jak podczas sprawowania Tajemnic, gdy ofiarowuje się je i rozdaje, jeśli się im nie powie z wielką mocą i powagą, czyje to jest ciało i krew, to z pewnością będą sądzić, że w tej postaci Pan zjawił się oczom śmiertelnych i że taki napój wypłynął z Jego przebitego boku (J 19, 34).

Niewystarczalność rozumu ludzkiego wobec cudownych znaków

Bardzo to dla mnie pożyteczne, bym pamiętał, jak słabe są moje siły, i żebym braci moich upominał, aby i oni o tym pamiętali, by zasię słabość ludzka nie przestąpiła dalej, niż to jest dla niej bezpieczne.

W jaki sposób dokonują tego aniołowie? A raczej: W jaki sposób Bóg dokonuje tego przez swoich aniołów, a jeśli zechce, to i przez złych aniołów, zezwalając, nakazując lub zniewalając z wysokości tajemnego tronu najwyższych swych rządów? Ani wzrok mój nie jest na to dość wnikliwy, ani pewność umysłu tak rozwinięta, bym zdołał to zrozumieć i odpowiedzieć na wszystkie związane z tym pytania tak pewnie, jak gdybym sam był aniołem, prorokiem lub apostołem. „Myśli bowiem ludzkie są bojaźliwe, i niepewne przewidywania nasze; bo ciało, podległe skażeniu, obciąża duszę, a ziemskie mieszkanie tłumi umysł nadmiarem trosk. I z trudnością się domyślamy rzeczy, które są na ziemi, i co mamy przed oczyma, z trudem znajdujemy; a co jest w niebie, kto zbada? A myśl twoją kto pozna, jeśli ty nie dasz mądrości i nie spuścisz Ducha twego świętego z wysokości?” (Mdr 9, 14–17*)

Sama istota Boga nie ukazuje się nigdy w cudownych znakach

Nie badajmy więc tego, co w niebie jest, ani do jakiego rodzaju rzeczy należą ciała anielskie z racji swej godności i działania.

Jednakże zgodnie z Duchem Świętym, który został nam zesłany z wysokości, i z łaską Jego udzieloną umysłom naszym, ośmielam się z całą pewnością twierdzić, że tak Ojciec, jak Jego Słowo i Duch Jego, którzy są jednym Bogiem, w istocie swej są absolutnie niezmienni, a tym bardziej są niewidzialni. Istnieją bowiem rzeczy zmienne, ale niewidzialne, jak np. nasze myśli, pamięć, wola oraz wszelkie stworzenia niematerialne. Natomiast nie ma rzeczy widzialnych, które by nie były zmienne.

XI. Z tej racji substancja, a jeśli kto woli, istota Boga, według tego, jak chociaż troszeczkę, w miarę naszych możliwości mamy częściowe pojęcie o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, 882 będąc najzupełniej niezmienna, absolutnie nie może być widzialna sama w sobie.

4. Bóg nie ukazuje się bezpośrednio

Rola aniołów w teofaniach

22. A więc wszystkie widzenia patriarchów, gdy Bóg objawiał się im stosownie do swojego planu dla tych czasów, z wszelką pewnością były objawieniami za pośrednictwem stworzenia.

I chociaż jest dla nas zakryte, w jaki sposób dokonywał tego posługując się aniołami, jednakże w twierdzeniu tym nie opieramy się jedynie na własnym przekonaniu. Nie chcemy, by się zdawało, że rozumiemy „nadto, co rozumieć trzeba”, ale rozumiemy „z umiarkowaniem według daru wiary, jaką każdemu Bóg odmierzył” (Rz 12, 3). „Wierzmy i my, i dlatego mówimy” (2 Kor 4, 13). Czyż nie ma powagi Pisma św., od której umysł nasz nie powinien się odchyłać? Niech więc nie opuszcza mocnego oparcia w słowie Bożym i nie rzuca się w przepaść własnych mniemań, gdzie zmysł nie kieruje ciałem i nie jaśnieje rozumienie prawdy.

Przecież jak najwyraźniej jest napisane w Liście do Żydów, że ekonomia Nowego Testamentu różni się od Starego stosownie do wieków i czasów także tym, że

aniołowie nie tylko się ukazywali, ale i przemawiali. Oto jego słowa: „Do którego z aniołów kiedykolwiek powiedział: «Siądź po prawicy mojej, aż położę nieprzyjacioły twoje jako podnózek pod stopy twoje»? Czyż nie są tylko służebnymi duchami, wysłanymi ku pomocy tym, którzy dziedzicami zbawienia stać się mają?” (Hbr 1, 13–14) Apostoł wykazuje tutaj, że to wszystko nie tylko było czynione przez aniołów, ale dla nas, ze względu na nas było czynione, to jest ze względu na lud Boży, któremu było przyrzeczone dziedzictwo żywota wiecznego. Podobnie jest napisane również w Liście do Koryntian: „A to wszystko działa się im jako figura rzeczy przyszłych i napisane jest ku przestrodze dla nas, którzy żyjemy w tych czasach ostatecznych” (1 Kor 10, 11).

A wreszcie, ponieważ wtedy Bóg przemawiał przez aniołów, a teraz przez Syna, Paweł wyraźnie oświadcza: „Dlatego winniśmy tym pilniej zachowywać wszystko, co usłyszeliśmy przy nauczaniu, abyśmy uniesieni prądem, w końcu nie minęli się z celem. Bo jeśli już słowo przez aniołów ogłoszone posiadało swą wielką wagę, tak że przekroczenie i nieposłuszeństwo spotkało się ze słuszną odpłatą, jakże ujdziemy przed karą, jeżeli zlekceważymy sobie tak wspaśniałą naukę o zbawieniu?” I jakby chcąc odpowiedzieć na możliwe pytanie: O jakim to zbawieniu mowa? wskazuje, że mowa jest o Nowym Testamencie, to jest o tym słowie, które przez Pana było powiedziane, a nie przez aniołów: „Najpierw głosił ją Pan, potem przekazali ją nam wierni świadkowie, którzy osobiście ją usłyszeli, a Bóg potwierdził ją znakami, cudami, różnorodnym działaniem swej mocy i darami Ducha Świętego wedle woli swojej” (Hbr 2, 1–4).

Pismo św. nazywa Boga „Aniołem”

23. Lecz może zapyta kto: dlaczego napisane jest: „Rzekł Pan do Mojżesza” a nie: „Rzekł anioł do Mojżesza”?

My zaś zapytamy: Dlaczego herold, ogłaszając wyrok sędziego, nie pisze: „Herold orzekł”, ale: „Sędzia orzekł”? Tak samo, kiedy przemawia prorok, nawet gdybyśmy powiedzieli: „Mówi prorok”, rozumielibyśmy, że są to

słowa Pańskie. A gdybyśmy powiedzieli: „Mówi Pan”, nie wyłączylibyśmy przez to proroka, ale wskazałibyśmy w ten sposób, kto przez niego przemawia.

Pismo św. niejednokrotnie przed nami odsłania, że ten anioł jest Panem naszym i dla potwierdzenia tej tożsamości mówi: 883 „Pan powiedział”, jak to już przedstawiliśmy uprzednio. Lecz że względu na tych ludzi, którzy w tekstach Ksiąg Świętych wymieniając anioła chcą widzieć samego Syna Bożego, ponieważ Syn tak został nazwany przez proroka, gdy ten oznajmił wolę Ojca i Jego. Dlatego to chciałem dać oczywisty dowód przez przytoczenie słów, w których powiedziane jest nie: „przez anioła”, ale: „przez aniołów”.

Mowa św. Szczepana

24. Również i Szczepan w Dziejach Apostolskich przemawia w ten sam sposób, jak jest napisane w księgach Starego Prawa: „Mężowie i bracia i ojcowie, słuchajcie: Bóg chwały ukazał się ojcu naszemu, Abrahamowi, gdy był w Mezopotamii” (Dz 7, 2).

I żeby ktoś nie myślał, że Bóg chwały w samej istocie swojej ukazywał się oczom śmiertelnych, dodaje następnie, że to anioł ukazał się Mojżeszowi. Powiada więc: „Z powodu tych słów uciekł Mojżesz i stał się gościem w ziemi Madian, gdzie zrodził dwóch synów. A gdy upłynęło lat czterdzieści, ukazał mu się na pustyni góry Synaj Anioł Pański w płomieniu krzaka gorejącego. Ujrawszy to Mojżesz zdumiewał się tym widokiem. A gdy przystąpił, aby się temu przypatrzeć, rozległ się głos Pański mówiący: «Jam Bogiem ojców twoich, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba». A przeraziwszy się Mojżesz nie śmiał spojrzeć. I rzekł mu Pan: «Zdejmij sandały z nóg twoich»” (Dz 7, 29–33 *).

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Szczepan mówi tu „anioł” i „Pan”, nazywając tak samego „Boga Abrahama i Boga Izaaka, i Boga Jakuba”, jak o Nim pisze Księga Rodzaju.

O Abrahamie

25. A może ktoś powie, że wprowadzie Mojżeszowi Bóg ukazał się za pośrednictwem anioła, ale Abrahamowi ukazał się sam bezpośrednio?

Nie szukajmy odpowiedzi u Szczepana, lecz zapytajmy o to Księgi, na podstawie której mówił Szczepan. Czyż nie jest tam napisane: „I rzekł Pan do Abrahama” (Rdz 12, 1), a nieco dalej: „Ukazał mu się Pan” (Rdz 17, 1)? Czy może jest tak napisane dlatego, że nie stało się to za pośrednictwem anioła? W innym miejscu czytamy: „I ukazał mu się Pan pod dębem w Mambre, siedzącemu we drzwiach namiotu w sam upał dnia” (Rdz 18, 1), po czym zaraz Pismo św. dodaje: „Gdy więc podniósł oczy swe, ukazali mu się trzej mężowie, stojący blisko niego” (*ibid.* 2). Jakżeż zdołają ci, którzy nie chcieli wznieść się od słów do rozumienia ich treści, albo zbyt łatwo od pojęć do słów się przerzucają, jakżeż będą mogli ci ludzie wytłumaczyć, że w trzech mężach ukazał się Bóg, jeśli nie uznają – jak zresztą dalszy ciąg wskazuje – że byli to aniołowie? Czy może dlatego, że nie jest powiedziane: Anioł powiedział, albo: Anioł się ukazał, dlatego ośmielają się mówić: Mojżesz wprowadzie miał to widzenie i usłyszał ten głos za pośrednictwem anioła, ponieważ tak jest napisane. Abrahamowi zaś – ponieważ nie wspomina się o aniele – Bóg ukazał się w istocie swojej i tak do niego przemawiał. Tak, ale co to będzie znaczyć, jeśli w wypadku Abrahama też będzie mowa o aniele?

Oto co czytamy o otrzymanym przez Abrahama rozkazie ofiarowania syna: „Po tych wypadkach kusił Bóg Abrahama i rzekł do niego: «Abrahamie, Abrahamie!» 884 A on odpowiedział: «Oto jestem!» Rzekł mu: «Weźmij syna twego jednorodzzonego, którego miłujesz, Izaaka, a idź do krainy górzystej i tam go ofiarujesz na całopalenie na jednej górze, którą tobie ukażę»”. Nie ulega wątpliwości, że wspomina się tutaj o Bogu, a nie o aniele. Lecz wkrótce potem tak mamy napisane: „I wyciągnął rękę, i porwał miecz, aby ofiarować syna swego. A oto Anioł Pański z nieba zawołał: «Abrahamie, Abrahamie!» A on

odpowiedział: «Oto jestem!» I rzekł mu: «Nie ściągaaj ręki twej na dziecię ani mu nic nie czyn!»»

Cóż na to odpowiedzieć? A może owi ludzie powiedzą, że Bóg rozkazał zabić Izaaka, a anioł temu przeszkodził. Zatem ojciec, wbrew rozkazowi Bożemu, by zabił Izaaka, posłuchał anioła, który mu każe oszczędzić syna. Takie tłumaczenie jest warte śmiechu. Poniechajmy go. Zresztą samo Pismo nie pozwala na takie głupie i prostackie rozumienie tego miejsca, gdyż zaraz dodaje: „Terazem poznał, że się boisz Boga i nie oszczędziłeś ukochanego syna twego dla mnie”. Cóż znaczy: „dla mnie”, jeśli nie dla tego, który kazał zabić? A więc Bóg Abrahama i anioł to jedno, a lepiej jeszcze: Bóg za pośrednictwem anioła? Lecz czytaj dalej. Tu anioł jest najwyraźniej wymieniony. Zważ jednak na kontekst: „Podniósł Abraham oczy swoje i ujrzał za sobą barana, który uwiązał za rogi w cierniu; wziął go tedy i ofiarował za całopalenie zamiast syna. I nazwał imię miejsca owego: «Pan widział». Stąd aż po dziś dzień mówią: «Na górze Pan się ukazał»”. Otóż nieco wyżej Bóg podobnie rzekł przez anioła: „Terazem poznał, że się boisz Boga”.

Nie znaczy to bynajmniej, że Bóg wtedy przekonał się o tym, ale uczynił tak, by sam Abraham przekonał się, czy ma dość mocy ducha, by słuchać Boga aż do złożenia ofiary z syna jedyne. Jest to figura retoryczna wymieniająca skutek zamiast przyczyny, podobnie jak mówi się: gnuśne zimno, zamiast powiedzieć, że zima sprzyja lenistwu. Tak samo Pismo św. mówi, że Bóg poznał uczucia Abrahama, podczas gdy Bóg Abrahamowi dał poznać moc własnej wiary, o której by nie wiedział, gdyby nie przekonał się o tym w owym doświadczeniu. Dlatego Abraham nazwał to miejsce: „Pan widział”, to znaczy dał się widzieć. Tak też w dalszym ciągu jest powiedziane: „Stąd też aż po dziś dzień mówią: «Na górze Pan się ukazał»” (Rdz 22*).

Więc o tej samej osobie mówi się i anioł, i Pan. Czemu, jeśli nie dlatego, że Pan występuje za pośrednictwem anioła? Istotnie, w dalszym ciągu tekstu anioł przemawia zupełnie w taki sposób, jak gdyby mówił prorok, i stąd całkiem pewnie widać, że Bóg przemawia przez anioła: „I zawołał

Anioł Pański Abrahama po wtóre z nieba, mówiąc: «Przez siebie samego przysiągłem, mówi Pan: ponieważś uczynił tę rzecz, a nie oszczędziłeś umiłowanego syna twego dla mnie»”.

Ten sposób wyrażania się, gdy mówiący stwierdza, że przemawia w imieniu Boga: „Mówi Pan”, jest częsty u proroków. Czyż i Syn Boży nie mówi o Ojcu: „Rzecz Pan”, a czy jest On aniołem Ojca? I cóż? Czyż przeciwnicy nasi nie widzą tego – że tak na nas nalegają, tak się uprzykrzają tymi trzema mężami widzianymi u Abrahama. Czyż nie widzą, że bezpośrednio przedtem jest napisane: „Ukazał mu się Pan”. Czyż może dlatego, że nazywa się ich mężami, to mają oni nie być aniołami? Niech przeczytają u Daniela, jak mówi: „Oto mąż Gabriel” (Dn 9, 21).

Dalszy ciąg mowy Szczepana

885 26. Lecz po cóż zwlekamy z zamknięciem ust owym ludziom innym tekstem, bardzo wyraźnym i nader ważnym?

Jest w nim mowa nie o aniele w liczbie pojedynczej, nie o mężach w liczbie mnogiej, ale w ogóle o aniołach, przez których są przekazane nie jakieś słowa, ale bardzo wyraźnie się ukazują, że przez nich zostało dane Prawo. Przecież nikt z wiernych nie wątpi, że Prawo zostało dane Mojżeszowi przez Boga dla poskromienia ludu izraelskiego, a jednak powiedziane jest o nadaniu go przez aniołów. Oto, co mówi Szczepan: „Twardego karku i nieobrzezanych serc i uszu, wyście się zawsze sprzeciwiali Duchowi Świętemu, jak ojcowie wasi, tak i wy. Któregoż to z Proroków nie prześladowali ojcowie wasi? Zabili tych, którzy przepowiadali przyjście Sprawiedliwego, a którego wy teraz staliście się zdrajcami i zabójcami, wy, coście otrzymali prawo za pośrednictwem Aniołów, a nie zachowujecie go” (Dz 7, 51–53).

Czyż może być coś bardziej oczywistego? Trudno o poparcie czegoś równie wielką powagą. W edyktach anielskich dane jest Prawo ludowi temu. Lecz przez nie przygotowywało się i zapowiadało przyjście Pana, Jezusa Chrystusa. I On to, jako Słowo Boże, w cudowny i niewypowiedziany sposób był w aniołach ogłaszających to Prawo. Dlatego

mówi Pan w Ewangelii: „Gdybyście bowiem wierzyli Mojżeszowi, uwierzylibyście zapewne i mnie, bo on o mnie pisał” (J 5, 46).

Węc przez aniołów mówił wtedy Pan, przez aniołów Syn Boży, pośrednik Boga i ludzi mający narodzić się ze szczepu Abrahamowego przygotowywał swe przyjście, ażeby znaleźć tych, którzy Go przyjmą wyznając się winnymi, ponieważ Prawo nie wypełnione było przestąpieniem Prawa. Stąd słowa Apostoła do Galatów: „Po cóż więc Zakon? Nadany był ze względu na przestępstwa, ażeby przyszło potomstwo, któremu dana była obietnica: ogłosili go aniołowie za sprawą Pośrednika” (Ga 3, 19). To znaczy: nadane jest przez aniołów będących w Jego ręku. Bo narodził się nie z konieczności natury ludzkiej, ale z mocy Bożej. To zaś, że nie któregoś z aniołów Pismo nazywa pośrednikiem, ale samego Jezusa Chrystusa jako człowieka, którym raczył się stać, to masz wyraźnie napisane na innym miejscu: „Bo jest tylko jeden Bóg i jeden tylko jest pośrednik między Bogiem i ludźmi, Jezus Chrystus, który sam jest człowiekiem” (1 Tm 2, 5). Stąd znaczenie Paschy i ofiarowania baranka wielkanocnego (Wj 12); stąd znaczenie 886 wszystkich zapowiedzi prawa odnoszących się do Chrystusa, który miał przyjść w ciele, cierpieć i zmartwychwstać; zapowiedzi zawartych w Prawie ogłoszonym przez aniołów. A aniołowie przecież przedstawiali Ojca, Syna i Ducha Świętego, albo czasem Ojca, czasem Syna, a czasami Ducha Świętego, albo po prostu Boga, bez różnicowania Osób. Jeżeli nawet Bóg ukazywał się w widzialnych i uchwytnych dla zmysłów kształtach, to ukazywał się za pośrednictwem stworzenia, a nie w istocie swojej, do której oglądania serca muszą się oczyścić od tego wszystkiego, co widzą czy słyszą uszy.

Zakończenie: Bóg nigdy nie ukazywał się bezpośrednio w istocie swojej

27. Lecz dość już dla naszej pojętności – jak mi się zdaje – wykładu i dowodów o tym, cośmy zamierzali w tej księdze przedstawić.

Oto, co zostało tu ustalone – w oparciu o racje i argumenty rozumowe, na tyle prawdopodobne, na ile to było dla człowieka, a raczej dla mnie, dostępne, oraz mocą powagi Pisma św., w tej mierze, w jakiej w nim objawiają się nam słowa Boże. A mianowicie: kiedy mówi się, że Bóg ukazywał się dawnym ojcom naszym przed Wcieleniem Zbawiciela, wówczas głosy i kształty widzialne pochodziły od aniołów, bądź to, gdy oni sami mówili coś lub czynili w imieniu Boga, jak to zazwyczaj – zgodnie z tym, cośmy wykazali – zdarzało się u proroków, bądź też, gdy przyjmowali od stworzenia to, czym sami nie byli, ukazując ludziom Boga w symbolach i pod postaciami; którego to sposobu wyrażania się prorocy także nie pomijali, jak nam Pismo dostarcza licznych tego przykładów.

A oto, co nam jeszcze zostaje do zobaczenia¹²: Gdy Pan narodził się z Dziewicy, kiedy Duch Święty zstąpił w widzialnej postaci jako gołębica (Mt 3, 16), kiedy ukazały się ogniste języki i dał się słyszeć szum z nieba w dniu Pięćdziesiątnicy po Wniebowstąpieniu Pańskim (Dz 2, 1–4), wtedy samo Słowo Boże nie objawiało się w istocie swojej, w której jest równe i współwieczne Ojcu. Także Duch Ojca i Syna nie ukazywał się w istocie swojej, w której jest Im równy i współwieczny. Cieleśnym i śmiertelnym zmysłom ukazywało się jedynie stworzenie zdolne przyjąć te kształty i istnieć w nich. Jakież więc zachodzi związek pomiędzy owymi objawieniami, a tym, co jest właściwe Synowi Bożemu i Duchowi Świętemu, co przez widzialne stworzenie było przedstawione? Kwestię tę łatwiej będzie podjąć w nowej księdze.

¹² Jest to ostatni z trzech problemów zapowiedzianych w ks. II. VII, 13, str. 88–89.

KSIĘGA CZWARTA ¹

MISJA SYNA BOŻEGO I WCIELENIE

Wstęp

Poznanie siebie

1. Znajomość rzeczy ziemskich i niebieskich jest zwykle w wielkiej cenie u ludzi. Lecz z pewnością najlepsi z nich nad wiedzę tę przekładają poznanie samych siebie.

Umysł znający własną słabość jest bardziej godzien pochwały od tego, który, niepomny na swoją nędzę, bada szlaki gwiazd, usiłując je poznać, albo, znając je, nie wie, jakimi drogami sam ma zdążać do własnego zbawienia i mocy.

Kto zaś, pobudzony ogniem Ducha Świętego, czujnie otwiera oczy, zwracając je ku Bogu i z miłości ku Niemu siebie ma za nic, kto, pragnąc przyjść do Boga, a sił na to nie mając, przypatruje się sobie samemu i odkrywa siebie i widzi, jak dalece własna jego choroba niezgodna jest z Boską czystością – ten ma czego rzewnie płakać i prosić Boga, żeby się jeszcze i jeszcze zmiłował, aż się wyzwoli z całej swej nędzy. I modli się ufnie, przyjąwszy już w łasce rękojmię zbawienia **887** od jedynego Dawcy światłości i Zbawiciela człowieka. Tego, kto tak postępuje i tak boleje, wiedza nie nadyma, ponieważ go miłość buduje (1 Kor 8, 1).

Człowiek ów postawił tę wiedzę ponad inne wiadomości, przekłada znajomość własnej nędzy ponad poznanie krańców ziemi i wysokości niebios. A przyczyniając tej wiedzy,

¹ Analiza ks. IV w Posłowiu, n. 25, str. 575.

przyczynia i boleści (Koh 1, 18), boleści wygnania, która się rodzi z pragnienia ojczyzny i błogosławionego jej Założyciela, Boga swojego.

Modlitwa Augustyna

Jeślim jest z tego rodzaju ludzi, w rodzinie Chrystusa twojego, Panie, Boże mój, jeżeli wśród twoich ubogich jęczę i wzdycham, daj mi, bym chlebem twoim zadowolił ludzi, którzy nie łakną i nie pragną sprawiedliwości (Mt 5, 6), lecz czują się syści i w obfitości. Nie nasyciła ich bowiem prawda twoja.

Dobrze ja wiem, ile się złudzeń rodzi w ludzkim sercu. A czymże jest serce moje, jeśli nie sercem człowieka? Lecz o to błagam Boga serca mego: niech żadnego z tych zmyśleń nie podam w tych księgach za mocno utwierdzoną prawdę. Lecz wszystko, cokolwiek w nich podam od siebie, niech stamtąd przychodzi, skąd – chociażem z dala od oczu twoich (Ps 30, 23 *) i z daleka usiłuję wrócić – dochodzi do mnie tchnienie twojej prawdy, przychodząc drogą, którą Bóstwo utorowało przez człowieczeństwo Jednorodzonego.

Czerpię tę prawdę, choć sam jestem zmianom podległy, a w niej nie widzę nic zmiennego: ani zmian w czasie i w przestrzeni, jakim podlegają ciała; ani zmian czysto czasowych, a jednak niby to przestrzennych, jak w myślach serc naszych; ani tylko czasowych zmian bez żadnych przestrzennych obrazów, jak w rozumowaniu naszych umysłów. Bo tylko istota Boga, którą Bóg jest, nie podlega w ogóle żadnym zmianom, ani w wieczności, ani w prawdzie, ani w woli; gdyż prawda jest tam wieczna i wieczna miłość; gdyż prawdziwa tam jest wieczność i prawdziwa miłość, a wieczność i prawda są miłowaniem.

Poznanie własnej nędzy jest dla nas źródłem postępu

I. 2. Lecz choć tułamy się z dala od niezmiennej radości, nie jesteśmy jednak tak od niej odcięci i odrzuceni, byśmy – będąc w zmienności i czasie – przestali szukać wieczności,

prawdy i szczęścia (przecież nie chcemy poddać się śmierci, ani błędom, ani troskom).

Bóg zsyła nam widzenia dostosowane do wygnania. Mają nam one przypominać, że to, czego szukamy, nie jest tutaj na ziemi; że mamy powracać do źródła, bo gdybyśmy się do niego nie wznosili i nie zależeli od niego, to nie byśmy nie szukali na ziemi.

Otóż pierwszą rzeczą, o jakiej nas trzeba było przekonać, jest wielka miłość Boga do nas. Inaczej rozpacz odebrałaby nam odwagę rzucenia się w porywie ku Niemu. I należało nam pokazać, w jakim stanie Bóg nas ukochał. Bo inaczej, pyszniąc się naszymi niby-zasługami, jeszcze dalej byśmy od Niego odeszli i – w poczuciu mocy – stalibyśmy się jeszcze słabsi.

Dlatego tak z nami postąpił, byśmy raczej Jego mocą szli naprzód, i żeby moc miłości doskonaliła się w uniżeniu i słabości pokory. To właśnie oznaczają słowa Psalmu: 888 „Zesłałeś, Boże, obfity deszcz dobrodziejstw dziedzictwu twemu, gdy omdlało, dałeś mu nową siłę” (Ps 67, 10*). Deszcz obfity dobrodziejstw oznacza tu łaskę, daną nie dla zasług, lecz darmo, i dlatego właśnie noszącą miano łaski. Dał ją nie dlatego, byśmy jej byli godni, ale dlatego, że chciał dać. Poznawszy to, nie będziemy dufni w siebie, a to właśnie znaczą słowa Psalmu mówiące, żeśmy omdlewali. On sam nas doskonali i daje nową siłę i pełnię. Powiedział przecież do Apostoła Pawła: „Dosyć masz łaski mojej, bo moc w słabości się doskonali” (2 Kor 12, 9). Trzeba więc było przekonać człowieka, jak bardzo Bóg nas umiłował i jakich nas umiłował: „jak bardzo” – żebyśmy w rozpacz nie popadli, „jakich” – żebyśmy pychą się nie unieśli.

Apostoł tak wyjaśnia tę bardzo ważną sprawę: „Ale Bóg miłość swoją ku nam okazuje przez to, że Chrystus za nas umarł, w czasie gdyśmy jeszcze grzesznikami byli. Teraz więc, gdyśmy usprawiedliwieni przez krew jego, tym bardziej przezeń zachowani będziemy od gniewu. Jeśli bowiem będąc nieprzyjaciółmi zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Syna Jego, to tym bardziej będąc pojednani, dostąpimy zbawienia przez życie jego” (Rz 5, 8–10). A na

innym miejscu mówi: „Cóż więc na to powiemy? Jeżeli Bóg z nami, któż przeciw nam? On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale go wydał za nas wszystkich, jakże by nam wszystkiego razem z nim nie darował?” (Rz 8, 31-32) To zaś, co nam się oznajmia jako fakt dokonany, to było ukazywane dawnym sprawiedliwym jako rzecz przyszła. Tak więc ta sama wiara uniża ludzi, aby się stali pokorni, a pokornych doskonali.

I. CHRYSOSTUS BÓG-CZŁOWIEK

1. Duchowe znaczenie Wcielenia

Pokrzepienie nasze: Słowo, przez które wszystko się stało

3. Jest tylko jedno Słowo Boże, przez które „wszystko się stało”, a jest Nim Prawda niezmienna.

W Nim to – jako w początku swoim i niezmiennie – są wszystkie rzeczy naraz: nie tylko te, które w obecnej chwili zawiera w sobie świat stworzeń, ale również te, które były albo będą. Tam one nie są ani przeszłymi, ani przyszłymi rzeczami, ale po prostu są. I wszystkie są życiem i wszystkie stanowią jedność, a raczej jest tylko jedność i życie jedno.

Tak więc wszystko przez Słowo się stało. A stało się tak, że wszystko, co w nich jest stworzonego, było życiem w Nim² i to życiem nie stworzonym. Gdyż „na początku” Słowo było nie uczynione, lecz „Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” i „wszystko przez nie się stało”. Nic by się przez Nie nie stało, gdyby Ono nie było przed wszystkim i gdyby Ono nie było nie stworzone. A wśród rzeczy,

² Cenna wskazówka, jak Augustyn czyta Prolog św. Jana (J 1, 3-4): „Wszystko przez Niego się stało, a bez Niego nic. A to, co istnieje było życiem w Nim”. Tak czytał Orygenes, tak czytał skryba najstarszego egzemplarza Ewangelii św. Jana, jaki posiadamy (*Papyrus Bodmer XV*, wydany przez V. Martin’a, Genewa 1961), który datuje się z końca II w. Tak samo czytał i LEON WIELKI, *Mowa* 27 (tłum. K. Tomczak), str. 108.

które przez Słowo się stały, nawet ciało, które nie jest życiem, nie byłoby przez Nie uczynione, gdyby Słowo nie miało życia w sobie zanim to wszystko uczyniło.

Tak: „co się stało”, już „w nim było życiem”. I to nie jakimkolwiek życiem. Bo i dusza także jest życiem ciała, ale jest życiem stworzonym, gdyż podlega zmianom. A przez kogo zostało ono stworzone, jak nie przez niezmiennie Słowo? Bo „wszystko przez nie się stało, a bez niego nic się nie stało”. Więc „co się stało” już „w nim było życiem”. I to nie jakim bądź życiem, ale to „życie było światłością ludzi”, oczywiście światłością dusz rozumnych, które wyróżniają ludzi od zwierząt i czynią ich ludźmi. Więc nie światło materialne, które oświeca ciała, bądź z nieba, bądź z roznieconych na ziemi ogni jaśniejąc. Światło, które oświeca nie tylko ludzkie ciała, ale również ciała zwierząt, a nawet najmniejszych robaczków, bo wszystkie byty widzą takie światło. 889 Lecz tamto „życie było światłością ludzi” i „nie jest daleko od każdego z nas, albowiem w Nim żyjemy i ruszamy się, i jesteśmy” (Dz 17, 27–28).

Dzięki Wcieleniu Słowa możemy poznać prawdę

II. 4. „A światłość w ciemnościach świeci, lecz ciemność jej nie ogarnęła”.

Dla uleczenia ciemności naszych umysłów Słowo, przez które stało się wszystko, samo „Słowo ciałem się stało i mieszkało między nami” (J 1, 1–14). Zatem oświeceniem naszym jest uczestnictwo w Słowie, to znaczy w tym życiu, które jest światłością ludzi. Lecz byliśmy zgoła niezdolni do takiego uczestniczenia, i to tym bardziej jeszcze z powodu nieczystości grzechu.

Potrzebowaliśmy więc oczyszczenia. Otóż dla niesprawiedliwych i pysznych oczyszczeniem jest jedynie krew Sprawiedliwego i pokora Boga. Aby oczyścić nas do kontemplacji Boga, do tego, czym z natury nie jesteśmy. Słowo stanie się tym, czym my jesteśmy z natury i czym już nie jesteśmy wskutek grzechu. Bo z natury jesteśmy ludźmi, a przez grzech nie jesteśmy już sprawiedliwi. Przeto Bóg,

stawszy się człowiekiem sprawiedliwym, wstawiał się u Boga za grzesznym człowiekiem. I choć nie było proporcji pomiędzy grzesznikiem a sprawiedliwym, była jednak odpowiedniość pomiędzy człowiekiem i człowiekiem. Wiążąc się z nami podobieństwem swego człowieczeństwa, zniósł niepodobieństwo naszej nieprawości; stawszy się uczestnikiem naszej śmiertelności, dał nam udział w swoim Bóstwie³. Owszem, śmierć grzesznika wynikająca z konieczności potępienia została unicestwiona przez śmierć Sprawiedliwego, podjętą dobrowolnie z miłosierdzia, gdyż między Bogiem a nami zachodzi stosunek jak czegoś pojedynczego do podwójnego. Tak, ta proporcja, ta zgodność, ten akord, czy jak to ktoś lepiej nazwie, które się wyrażają w stosunku jednego do dwóch w każdej całości złożonej z części – albo, jeśli kto woli, w związaniu – doprawdy ma wielkie znaczenie. Takie dopasowanie wzajemne to jest to – jak mi się w tej chwili przypomina – co Grecy nazywają *harmonia*. O tym chciałem mówić. Nie miejsce tu i nie czas, by wykazywać, jak ważny jest ten stosunek jednego do dwóch, który ustawicznie w nas spotykamy i który został nam naturalnie tak głęboko wpojony (a któż ustanowił w nas tę harmonię, jeśli nie Ten, który nas stworzył?), że nawet ludzie zupełnie nie kształceni odczuwają to od razu, bądź sami śpiewając, bądź słuchając innych. Na tym stosunku, w rzeczy samej, opiera się akord godzący tony wysokie i niskie (oktawa), a każde odstępianie od niego bardzo mocno razi, już nie tylko zasady muzyki, które mało kto zna, ale nawet sam zmysł słuchu. Lecz dla wykazania tego trzeba by dłuższych omówień. Można natomiast samym uchem przekonać się o tym przy użyciu jednostrunnego instrumentu, monochordu⁴, jeśli ktoś umie się nim posługiwać.

³ Wyrażenia wspólne wszystkim Ojcom najdawniejszych czasów, zob. Posłowie, przyp. 133, str. 575.

⁴ BOECJUSZ, *De Instit. musicae*, I. 57 (P. L. 63) wymienia „monochord” wśród instrumentów muzycznych. Jest to jeden z najstarszych w epoce historycznej, składa się z jednej struny naciągniętej na deseczce albo między widełkami. Struna ta podzielona według proporcji matematycznych służyła do określenia stałego stosunku dźwięków muzycznych. Do tego właśnie odnosi się tutaj aluzja autora.

2. Nasza podwójna śmierć i nasze życie w Chrystusie

Nasze dwie śmierci

III. 5. Jak na tę chwilę musimy – jeśli Bóg da – zająć się wyłożeniem, w jaki sposób „jedno” Pana i Zbawcy naszego odpowiada naszym „dwom” 890 i jak to się odnosi do zbawienia.

My – to jasne, żaden chrześcijanin o tym nie wątpi – i na duszy i na ciele jesteśmy umarli: na duszy przez grzech, na ciele zaś skutek kary za grzech, a więc także i śmierć ciała jest spowodowana przez grzech. Zatem obojgu w nas: i duszy, i ciała potrzeba było uleczenia i zmartwychwstania, żeby się odnowiło na lepsze to, co się przedtem zmieniło na gorsze. Śmiercią duszy jest bezbożność, a śmiercią ciała jest rozkład, spowodowany przez oddzielenie się duszy od ciała. Bo tak jak dusza pozbawiona Boga umiera, tak samo ginie i ciało, kiedy je dusza opuści. W pierwszym wypadku dusza traci mądrość nadprzyrodzoną, a w drugim – ciało traci życie i staje się martwe. Dusza zmartwychwstaje przez pokutę, i – będąc jeszcze w śmiertelnym ciele – rozpoczyna nowe życie przez wiarę, bo „wierzy w tego, który może usprawiedliwić grzesznika” (Rz 4, 5). Życie to rozwija się przez dobre obyczaje cnót i z każdym dniem zyskuje na mocy, gdy „wewnętrzny człowiek odnawia się z dnia na dzień” (2 Kor 4, 16).

Ciało zaś – podobnie jak człowiek zewnętrzny – im bardziej to życie się przedłuża, tym bardziej z dniem każdym „niszczyje” skutek wieku, choroby, różnych trosk i utrapień, aż wreszcie dojdzie do ostatecznego ucisku, któremu wszyscy nadają miano śmierci. Zmartwychwstanie ciała nastąpi dopiero na samym końcu, kiedy dokona się już w tajemny sposób nasze usprawiedliwienie⁶, wówczas bowiem „podobni będziemy do niego, bo ujrzymy go takim, jakim jest” (1 J 3, 2). Teraz jednak,

⁶ Podobne wyrażenia u GRZEGORZA Z NAZJANZU, *Mowa* 7, 21 (P. G. 35, 784 A).

dopóki ciało niszczone „obciąża duszę” (Mdr 9, 15) i kuszeniem jest żywot człowieczy na ziemi (Job 7, 1*), „nie usprawiedliwi się przed nim żaden żyjący” (Ps 142, 2), w porównaniu ze sprawiedliwością, przez którą staniemy się równi aniołom, i „z przyszłą chwałą, którą ma się w nas objawić” (Rz 8, 18).

Teksty Pisma św.

Po co przytaczać liczne teksty i świadectwa dla wykazania różnicy pomiędzy śmiercią duszy a śmiercią ciała, gdy Pan jednym słowem Ewangelii dał zasadę łatwego ich rozróżnienia: „Umarłym zostawcie grzebanie umarłych swoich” (Mt 8, 22).

Jasna rzecz, iż ciała umarłych należało grzebać. Lecz Pan chciał dać do zrozumienia, że grzebiący je umarli duchowo przez niewierność, podobnie jak ci, których budzi tymi słowy: „Zbudź się, który śpisz, i powstań z martwych, a oświeci cię Chrystus” (Ef 5, 14). Apostoł zaś brzydzi się pewnym rodzajem śmierci, który wymienia mówiąc o wdowach: „A ta, która żyje w zbytku i rozkoszach w śmierci pogrążona jest, choć żyje” (1 Tm 5, 6). Można więc powiedzieć o duszy, która teraz już jest pobożna, ale przedtem była grzeszna, że przez świętość łaski powstała z martwych i żyje.

A co do ciała, to musi ono umrzeć, nie tylko przez mające nastąpić odłączenie się od niego duszy, ale również wskutek wielkiej słabości ciała i krwi. Pismo św. nazywa je wręcz umarłym, gdy mówi przez usta Apostoła: „Ciało wprawdzie martwe jest wskutek grzechu, ale duch żyje wskutek usprawiedliwienia” (Rz 8, 10). Życie to ma źródło w wierze, bo „sprawiedliwy z wiary żyje” (Rz 1, 17). Ale cóż zaraz po tych słowach następuje? – „A jeśli Duch Tego, który wzbudził z martwych 891 Jezusa, przebywa w nas, Ten, który z martwych wzbudził Jezusa, ożywi i wasze śmiertelne ciała Duchem swym w nas przebywającym” (Rz 8, 11).

Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa za nas

6. Składając okup za tę naszą podwójną śmierć, Zbawiciel nasz umarł za nas raz jeden. A dla naszego podwójnego zmartwychwstania – jako sakrament⁶ i jako przykład – dał nam swoje jedno zmartwychwstanie. Nie był On ani grzesznikiem, ani splamionym. Przeto nie musiał sam – jak gdyby był duchowo umarły – odnawiać w sobie wewnętrznego człowieka i przez wewnętrzną poprawę wrócić na drogę sprawiedliwości. Ale – przyobłókszy śmiertelne ciało, z racji ciała umierając i zmartwychwstając – przez ciało tylko harmonizował z nami, stając się dla wewnętrznego człowieka sakramentem, a dla zewnętrznego – przykładem.

Jezus Chrystus zniszczył naszą śmierć duchową przez śmierć swego ciała

Do sakramentu wewnętrznego człowieka odnosi się okrzyk: „Boże mój, Boże mój, czemuś mię opuścić?” (Ps 21, 1; Mt 27, 46), nie tylko w Psalmie, ale i na krzyżu odnoszący się do śmierci naszej duszy.

Okrzykowi temu odpowiadają słowa Apostoła, gdy mówi: „Wiemy przecież, że «stary nasz człowiek» został współ z nim przybity do krzyża, aby zniszczone zostało ciało przez grzech ujarzmione i abyśmy nie byli więcej niewolnikami grzechu” (Rz 6, 6). Ukrzyżowanie wewnętrznego człowieka z wszelką pewnością oznacza boleść pokuty i żalu za grzechy oraz zbawienne umartwienie powściągliwości, unicestwiającej w nas śmierć grzechu, w której opuścił nas Bóg. W takim więc ukrzyżowaniu niszczy ciało grzechu, „abyśmy już nie wydawali członków ciała naszego na oręż nieprawości” (*ibid.* 13). A jeśli wewnętrzny człowiek odnawia się z dniem każdym (2 Kor 4, 16), to musiał on być przedtem starym człowiekiem, zanim się odnowił.

⁶ Tutaj św. Augustyn używa tego wyrazu w nowoczesnym naszym znaczeniu: znak podany przez Chrystusa jako źródło łaski. Na temat Zmartwychwstania jako naszego „Sakramentu” zob. *Kazania* 232, 1, P. L. 38, 1107; 260, 1. Por. F. VAN DER MEER, *S. Augustin pasteur d'âmes*, Paris 1955, str. 157–160.

O wewnętrznym więc człowieku mowa, kiedy Apostoł powiada: „Winniście... ściągnąć z siebie starego człowieka... i obleczcie się w nowego człowieka”, co zaraz potem wyjaśnia: „Dlatego wyrzeknijcie się kłamstwa i niech każdy z was prawdę mówi” (Ef 4, 22. 25). A skąd odrzuca się kłamstwo, jeśli nie z wnętrza naszego, aby mieszkał na górze świętej Pańskiej ten, „kto mówi prawdę w sercu swoim” (Ps 14, 1–3).

I przez zmartwychwstanie swojego ciała

Związek zmartwychwstania ciała Pana z tajemnicą naszego wewnętrznego zmartwychwstania okazuje się jasno ze słów, które Zbawiciel po zmartwychwstaniu powiedział do niewiasty: „Nie dotykaj mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca mego”⁷ (J 20, 17). Odpowiednik tej tajemnicy mamy u Apostoła, gdy mówi: „Skoro zatem powstałicie razem z Chrystusem, zdążajcie do tego, co jest w górze, gdzie i Chrystus zasiadł na prawicy Bożej. Myślcie o tym, co na szczytach” (Kol 3, 1–2). Nie dotykać Chrystusa zanim wstąpił do Ojca, to znaczy nie przywiązywać się do Niego jedynie w oparciu o to, co poznają zmysły.

Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako przykład i sakrament

Śmierć Pana w ciele jest przykładem dla śmierci zewnętrznego człowieka. Taka bowiem męka najbardziej stała się zachętą dla Jego sług, by nie lękali się tych, którzy zabijają

⁷ Nie można przekreślić wielkiej ilości komentarzy łacińskich o tym powiedzeniu Pana Jezusa. Tekst grecki jednak jest jaśniejszy i nie pozwala bezpośrednio na żadne interpretacje mistyczne: „Puść mnie, ponieważ nie odszedłem jeszcze do Ojca mego” (a więc będziesz jeszcze miała okazję objąć nogi moje). Dziwna „wierność” tradycji spowodowała mylne i niezrozumiałe „przetłumaczenie” w ostatnim polskim przekładzie „z tekstu greckiego”. Najlepszym dowodem, że takie „tłumaczenie” tekstu św. Jana nie odpowiada jego myśli, jest niżej podany cytat z św. Łukasza 24, 39: „Dotykajcie się i patrzcie...”, oraz spotkanie Pana Jezusa z św. Tomaszem, właśnie przez św. Jana opisane: „Włóż tu palec twój, włóż tu rękę twoją” (20, 27).

ciało, ale duszy zabić nie mogą (Mt 10, 28). Dlatego Apostoł mówi: „Dopełniam na ciele moim, czego niedostawa męce Chrystusowej” (Kol 1, 24). O tym zaś, że zmartwychwstanie Pana w ciele jest przykładem zmartwychwstania zewnętrznego człowieka, mamy świadectwo w tych słowach Jego zwróconych do uczniów: „Dotykajcie się i patrzcie; albowiem duch nie ma ciała ani kości, 892 jako widzicie, że ja mam” (Łk 24, 39). A jeden z uczniów dotknąwszy ran Jego wykrzyknął: „Pan mój i Bóg mój” (J 20, 28). Natomiast gdy okazuje się nienaruszoność Jego ciała, staje się ona jasnym dowodem prawdziwości tego, co obiecywał uczniom dodając im otuchy: „Nawet włos z głowy waszej nie zginie” (Łk 21, 18).

Czemu więc Pan najpierw mówi: „Nie dotykaj mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca mego” (J 20, 17), a następnie, jeszcze przed wniebowstąpieniem pozwala uczniom, by Go dotykali? – Czy nie dlatego, że tam wskazywał na sakrament wewnętrznego człowieka, a tutaj zewnętrznemu człowiekowi dawał przykład? Może znajdzie się ktoś tak nedorzeczny albo tak wrogi prawdzie, iż śmiałby mówić, że mężczyźni mogli dotykać Jego ciała przed wniebowstąpieniem, a niewiasty dopiero potem? Ze względu na ten przykład mającego nastąpić zmartwychwstania w ciele, w którym Pan wyprzedził nas, Apostoł mówi: „Przede wszystkim Chrystus, potem ci, którzy są Chrystusowi” (1 Kor 15, 23). W tym miejscu bowiem była mowa o zmartwychwstaniu ciała, o którym Paweł powiada także: „Przemieni ciało naszego uniżenia i upodobni je do ciała jasności swojej” (Flp 3, 21).

Tak więc jedyna śmierć naszego Zbawiciela wybawiła nas od dwojakiej śmierci. I jedno Jego zmartwychwstanie darzy nas dwojakim zmartwychwstaniem, gdy ciało Jego tak w jednym, jak w drugim, to jest w Śmierci i w Zmartwychwstaniu zostało dane wewnętrznemu człowiekowi jako sakrament, a zewnętrznemu za przykład.

3. Symbolika Wcielenia

*Liczba troista we Wcieleniu*⁸

IV. 7. Ten stosunek jednego do dwóch wywodzi się z liczb troistych: bo jeden i dwa stanowią trzy. A suma tych wszystkich liczb, to jest jeden i dwa i trzy, wynosi sześć. Liczbę tę uważa się za doskonałą, ponieważ części jej składają się na zamkniętą całość. Posiada ona trzy części: szóstą, trzecią oraz połowę, tak że nie zawiera się w niej żadna inna część o określonej wartości. Jedna szóstka sześć-

⁸ Św. Augustyn jest szczególnie uczulony na wszystko, co się kryje w Piśmie św. pod jakimś symbolem. Każda trudność (np. pozorny brak logiki, sprzeczność) jest znakiem, że mamy do czynienia z jakimś *sacramentum*, czyli z tajemnicą, którą trzeba rozszyfrować. Ale szczególnie każda liczba jest tajemnicza i wymaga natężenia umysłu, aby odczytać myśl Bożą, która się pod nią kryje. Zob. C. COUTURIER, „*Sacramentum*” et „*mysterium*” dans l’oeuvre de S. Augustin, w zbiorze pt. *Etudes Augustiniennes*, coll. Théologie 28, Paris 1953, str. 243 nn. Augustyn lubuje się w egzegezie cyfr. Jest to skutek jego sympatii dla neoplatonizmu zabarwionego neopitagoreizmem. Posługuje się szczególnie traktatem NIKOMACHA Z GERAZY, *Theologumena arithmetica*, który nam jest znany z *Myriobiblionu* FOCJUSZA n. 187 (P. G. 103, 591–604), oraz tego samego tytułu traktatem JAMBLICHA. Zachodzi tu jednak różnica: pitagorejczycy zastanawiają się tylko nad pierwszymi 10 cyframi. Egzegeza biblijna, od Filona i Orygenesza do Augustyna rozszerzyła symbolikę na wszystkie liczby spotykane w tekstach Pisma św. Jednak żaden z egzegetów nie analizuje tych cyfr z takim zamiłowaniem jak Augustyn. Jego metodę dobrze streścił H. I. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958, str. 452. Technika tej egzegezy jest bardzo prosta i opiera się na powiązaniach myślowych: najczęściej dana liczba przedstawia jakąś rzeczywistość, która się z nią bezpośrednio wiąże; np. jedynka oznacza Boga, który jest jeden; trójka Tróję Świętą; dwunastka Apostołów; dziesiątka Zakon St. Testamentu oparty na dziesięciu przykazaniach; czwórka wszechświat (4 strony świata, 4 pory roku, 4 elementy). Drugi typ opiera się na jakościowej ocenie cyfr, ustalonej przez starych pitagorejczyków według pojęcia doskonałości, nadmiaru i braku; szóstka jest cyfrą „doskonałą” (równa się sumie swoich części niepowtarzalnych: 1, 2, 3) i symbolizuje pełność, dokonczenie, ziszczenie czegoś; siódemka jest symbolem wszechstronności jako połączenie pierwszej liczby nieparzystej z pierwszą parzystą, którą można podzielić inaczej niż przez nią samą (3+4). Na tej zasadzie egzegeza biblijna Ojców widzi grzech w jedenastce, ponieważ 11 „przekracza” 10, a 10 jest symbolem Zakonu Mojżeszowego; chorobę w liczbie 38, ponieważ 38 równa się 40 minus 2, czyli to, że całość Zakonu (40 równa się 4 razy 10) nie została wykonana przez brak 2, czyli miłości etc... Z wielkim wirtuozostwem Augustyn sprowadza wysokie liczby do ich elementów, do których przywiązane są różne symbole. Np. liczba 153 ryb w Ewangelii (J 21, 11): $153 = 1 + 2 + 3 + \dots + 17$; a $17 = 10 + 7$; albo jeszcze $153 = 50 \times 3 + 3$, a $50 = 7 \times 7 + 1$. Tutaj, aż do VI, 10, mamy zastosowanie tej ulubionej metody naszego autora.

ciu to jeden, jedna trzecia to dwa, połowa zaś to trzy. A te trzy cyfry zsumowane razem dają sześć.

Pismo św. szczególnie podkreśla doskonałość liczby sześć. Mówi więc, że Bóg w sześciu dniach dokonał swego dzieła, a szóstego dnia został uczyniony człowiek na obraz Boży (Rdz 1, 27). W szóstym wieku rodzaju ludzkiego przyszedł Syn Boży i stał się synem człowieczym, aby odnowić nas według obrazu Bożego. Teraz jesteśmy w tej epoce, jeśli każdą epokę przyjmiemy jako tysiąc lat i podział ich oprzemy na prawdziwie pamiętnych i wielkich zdarzeniach zanotowanych w Piśmie św. A więc pierwsza epoka liczy się od Adama do Noego, druga do Abrahama, a następnie zgodnie z chronologią podaną przez św. Mateusza, od Abrahama do Dawida, od Dawida do niewoli babilońskiej, a od tego czasu do dnia, kiedy Dziewica urodziła Syna (Mt 1, 17). Trzy ostatnie epoki dodane do dwóch pierwszych razem stanowią pięć. Zatem szósty wiek, czyli epoka, rozpoczął się od narodzenia Pana i trwa obecnie aż do zakrytego przed nami końca czasów. Tę liczbę sześć wraz z jej symboliką historyczną odnajdujemy również i w troistym podziale czasów, 893 licząc pierwszy z nich jako czas przed Prawem, drugi pod Prawem, a trzeci pod władaniem łaski. W tym ostatnim czasie przyjęliśmy sakrament odnowienia, a u końca czasów, odnowieni już pod każdym względem dzięki zmartwychwstaniu ciał, będziemy uleczeni, wolni od wszelkiej słabości i nędzy nie tylko duszy, ale i ciała⁹.

Dlatego widzi się zapowiedź Kościoła w owej niewieście, którą Pan uleczył i wyprostowała się z pochylenia, w którym trzymała ją niemoc, gdy ją związał szatan. Z powodu takich ukrytych nieprzyjaciół biada Psalmista: „Ugięli duszę moją” (Ps 56, 7). Niewiasta cierpiała tę niemoc od osiemnastu lat, to znaczy trzy razy po sześć lat. A ilość miesięcy zawierająca się w osiemnastu latach odpowiada

⁹ To będzie siódmy „dzień”, czyli dzień wypoczynku, jak to przedstawia zakończenie *De Civ. Dei* XXII. 30, 5, P. L. 41, 805, P. O. K. 13, Poznań 1937, str. 656. O „epokach” świata zob. H. de LUBAC, *Katolicyzm*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1961, str. 135-139.

liczbie sześć w trzeciej potędze, tj. w kwadracie i jeszcze pomnożonej przez sześć (czyli $6 \times 6 \times 6$).

Bezpośrednio przed tą przypowieścią Ewangelia wspomina o drzewie figowym, którego nieszczęsną nieplodność już trzeci rok się wypomina. Ale że wstawiano się za nim, więc pozostawiono je na rok jeden, żeby się przekonać, czy nie wydałoby owocu, a jeśli nie, to się je wytnie (Łk 13, 6-7). Otóż trzy lata należą do tego troistego układu, a liczba miesięcy trzech lat równa się kwadratowi liczby sześć, to jest sześć razy sześć¹⁰.

Liczba troista w obliczeniach roku

8. Weźmy jeden rok. Jeśli przyjmiemy pełne dwanaście miesięcy składające się z trzydziestu dni każdy (tak bowiem dawniej obliczano miesiąc, co zgadza się z cyklem Księżyca), to okazuje się, że liczba sześć również i w roku ma wielkie znaczenie. W rzeczy samej szóstka w pierwszym rzędzie cyfr, tzn. jedności, oznacza sześć, a w drugim, tj. dziesiątej kolumnie – daje sześćdziesiąt. A sześćdziesiąt dni to jest jedna szоста część roku. Następnie jeżeli sześć z pierwszego rzędu cyfr pomnożymy przez sześć z drugiego rzędu, to mamy sześć razy sześćdziesiąt, co daje trzysta sześćdziesiąt dni, czyli pełne dwanaście miesięcy.

Podobnie jak obroty Księżyca ukazują człowiekowi bieg miesięcy, tak samo po obrocie Słońca obserwuje się rok. Pozostaje jeszcze pięć dni i ćwierć dnia do tego, by Słońce wypełniło swój roczny bieg. Cztery ćwierci dnia stanowią jeden dzień, który – dla niezakłócania porządku kalendarza – należy co cztery lata dołączać do porządku rocznego, a wtedy rok nazywamy przestępnym. Zważmy, że w tych pięciu dniach i jednej czwartej liczba sześć również ma wielkie znaczenie. Najpierw dlatego, że, zgodnie ze zwyczajem zaokrąglania liczb, jest to już nie tyle pięć, co raczej sześć dni, jeśli owe ćwierć dnia przyjmiemy za dzień. Następnie dlatego, że tych pięć dni stanowi jedną szostą część miesiąca, a owa ćwierć dnia to sześć godzin. Cały

¹⁰ A więc czas najdoskonalszy – według podanej uprzednio egzegezy cyfry 6.

dzień zaś razem z nocą składa się z dwudziestu czterech godzin, których czwarta część, czyli ćwierć dnia, obejmuje sześć godzin. Widzimy więc, że liczba sześć ma największe znaczenie w przebiegu roku.

V. 9. W kształtowaniu się ciała Pańskiego, które Jezus ma na myśli mówiąc, że w trzy dni odbuduje świątynię zburzoną przez Żydów, liczba 894 sześć znów oznacza rok. Żydzi powiedzieli: „Czterdzieści sześć lat budowano tę świątynię” (J 2, 20). Otóż czterdzieści sześć razy sześć daje dwieście siedemdziesiąt sześć, a taka liczba odpowiada dziewięciu miesiącom i sześciu dniom, co brzemienne niewiasty zaliczają jako dziesięć miesięcy. Nie znaczy to, by wszystkie oczekiwały do szóstego dnia po dziewięciu miesiącach, ale że tyle dni trwało doskonale kształtowanie się ciała Pana, jak nam to przekazuje dawna tradycja przyjęta przez powagę Kościoła. Przyjmuje się bowiem, że tak poczęcie, jak i męka miały miejsce ósmego dnia kalendarza kwietniowych¹¹; podobnie jak się przyjmuje, że „nowy grobowiec, w którym jeszcze nikt nie był złożony” (J 19, 41) ani przedtem, ani potem, a w którym pochowano Jezusa, jest odpowiednikiem dziewiczego łona, w którym został poczęty i którego nie tknął nikt ze śmiertelnych. Tradycja podaje ósmy dzień kalendarza styczniowych jako datę Jego narodzenia¹². Otóż między tymi dwiema datami upłynęło dwieście siedemdziesiąt sześć dni, czyli sześć razy po czterdzieści sześć dni. A właśnie tyle trwała budowa świątyni i taką liczbę sześciodniowych okresów objęło doskonale ukształtowanie się ciała Pańskiego, które – zburzone przez mękę i śmierć – po trzech dniach zmartwychwstało. Mówił

¹¹ Tj. 25 marca, czyli w świecie starożytnym idealny początek wiosny. W starych tradycjach żydowskich jest to dzień stworzenia świata; świat bowiem musiał się zacząć wraz z wiosną. Przyjście Chrystusa jest zapoczątkowaniem nowego porządku; musi więc zacząć się wraz z wiosną. Tak samo Męka Pańska rozpoczyna nowy świat dzieci Bożych; musiała więc mieć miejsce w tym samym pierwszym dniu wiosny (Por. TERTULIAN, *Adv. Judaeos*, c. 8).

¹² Tj. 25 grudnia. Stąd tradycyjna data święta Bożego Narodzenia, która także mogła być zarządzona w związku z Solsticjum zimowym, obchodzonym w Rzymie pod nazwą Święta Niezwycięzonego Słońca (*Solis Invicti*). Zob. H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1927^o.

On bowiem „o świątyni ciała swego” (J 2, 21), jak tego dowodzi bardzo wyraźne i bardzo mocne świadectwo Ewangelii: „Albowiem jako był Jonasz w żywocie wielkiej ryby trzy dni i trzy noce, tak i Syn Człowieczy będzie w sercu ziemi trzy dni i trzy noce” (Mt 12, 40).

4. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa

Triduum Zmartwychwstania

VI. 10. Według świadectwa Pisma św., te trzy dni nie były pełne. Pierwszy bowiem zaczyna się liczyć u schyłku dnia, lecz przyjmuje się go jako cały dzień, trzeci zaś obejmuje tylko pierwszą część dnia i również liczy się jako cały dzień. Pośredni między nimi, drugi dzień jest rzeczywiście cały wraz ze swymi dwudziestu czterema godzinami, dwunastu nocnymi i dwunastu dziennymi. Pan ukrzyżowany został, najpierw okrzykami Żydów o godzinie trzeciej dnia szóstego przed szabatem, o godzinie szóstej zawisł na krzyżu, a ducha oddał o dziewiętej godzinie (Mt 27, 23–50). Złożono Go do grobu „gdy już nadszedł wieczór” (Mk 15, 42–46). Od której bądź z tych godzin zaczniesz liczyć – nawet gdyby można było powiedzieć, że nie byłoby przeciwne Ewangelii Jana (J 19, 14), gdybyśmy przyjęli ukrzyżowanie o godzinie trzeciej – to i tak nie będziesz miał całego dnia pierwszego. Zatem końcową część pierwszego dnia zalicza się jako cały dzień, podobnie jak się to czyni z pierwszą częścią trzeciego dnia. Noc bowiem aż do świtu, gdy okazało się, że zmartwychwstał, należy do trzeciego dnia.

„Bóg... rozkazał, aby w ciemności rozblęła światłość” (2 Kor 4, 6), ażebyśmy przez łaskę Nowego Testamentu i uczestnictwo w Zmartwychwstaniu Chrystusa mogli usłyszeć te słowa: „Niegdyś... byliście ciemnością, ale teraz staliście się światłością w Panu” (Ef 5, 8). To daje nam poniekąd do zrozumienia, że dzień zaczął się od nocy. Podobnie jak pierwsze dni stworzenia, ze względu na mający nastąpić upadek człowieka, liczą się od powstania

światła do nocy (Rdz 1, 4–5); tak te dni, ze względu na odnowienie człowieka, liczą się od ciemności do światła.

Zatem od chwili śmierci aż do poranka Zmartwychwstania 895 upłynęło godzin czterdzieści, gdy wliczymy w nie i dziewiątą godzinę. Liczbie tej odpowiada również czterdzieści dni ziemskiego życia Zbawiciela po Zmartwychwstaniu. Liczba czterdzieści jest bardzo częsta w Piśmie św. dla wskazania na tajemnicę doskonałości w czterech częściach świata. Liczba dziesięć także zawiera w sobie pewną doskonałość, a pomnożona przez cztery, daje czterdzieści.

Od wieczora, gdy Pana złożono do grobu, aż do poranka Zmartwychwstania upłynęło trzydzieści sześć godzin, która to liczba jest kwadratem sześciu. A to odnosi się do stosunku pomiędzy pojedynczym a podwójnym, w którym to związku jest największa harmonia. Dwanaście bowiem tak się ma do dwudziestu czterech, jak jeden do dwóch, a zsumowane razem dają trzydzieści sześć, to jest noc jedną, jeden dzień i jedną noc.

Z pewnością nie bez racji przyrównujemy ducha do dnia, a ciało do nocy. Bo ciało Pańskie w śmierci i Zmartwychwstaniu przedstawiało i symbol naszego ducha, i przykład dla ciała. Tak więc odnajduje się ten stosunek jednego do dwóch w trzydziestu sześciu godzinach, gdy dwanaście doda się do dwudziestu czterech.

Dlaczego Pismo św. wymienia te liczby?

Dlaczego Księgi Święte podają te liczby? – Mógłby ktoś wskazać inne od wymienionych przeze mnie racji, albo równie prawdopodobne, albo lepsze.

Ale nikt chyba nie będzie na tyle niedorzeczny, by utrzymywać, że obecność tych liczb w Piśmie św. jest bez znaczenia i że ich wymienianie jest pozbawione racji mistycznych. Podane przez mnie racje opierają się albo na powadze Kościoła przyjmującej dawniejsze tradycje, albo na świadectwach Pisma św., albo wreszcie na prawach liczb i proporcji. Chyba nikt o zdrowych zmysłach nie będzie przeciw rozumowi, żaden chrześcijanin nie wystąpi przeciw Pismu św. i nikt z pokój miłujących przeciwko Kościołowi?

II. CHRYSTUS POŚREDNIK

1. O roli Pośrednika

Od wielości do jedności przez jedyne Pośrednika

VII. 11. Zanim zstąpił na ziemię ten sakrament, ta ofiara, ten Kapłan, ten Bóg, posłany przez Ojca, zrodzony z niewiasty, wszystko, co święcie i mistycznie ukazywało się naszym ojcom przez anielskie objawienia albo co było przez nich samych czynione, to wszystko było znakiem owego przyjścia. Całe stworzenie przez wszystko, co się w nim działo, mówiło o tym Jedynym mającym przyjść, w którym będzie zbawienie wszystkich i wybawienie od śmierci.

Grzeszny człowiek zagubiony w „wielości”

Oddaleni od jedyne prawdziwego i najwyższego Boga przez nieprawość grzechu, odwrócenie od Niego i w niezgodzie, ześlizgiwaliśmy się, spadając coraz niżej, rozpraszaliśmy się i zatracali w wielości, rozdrobnieni na wielu i do wielu rzeczy się przywiązujący.

Trzeba więc było woli i rozkazu miłosiernego Boga, ażeby ta mnogość razem wołała o Jedynego; żeby – przez wielu wzywany – przyszedł Jeden; żeby takie mnóstwo, taka wielość, niezbicie świadczyły o przyjściu Jednego. Trzeba było, żebyśmy, wyzwoliwszy się od wielu rzeczy, przyszli do Jednego; żebyśmy – umarli duchowo i mający w ciele umrzeć z powodu mnóstwa grzechów – umiłowali tego Jednego, który grzechu nie znał i umarł za nas w ciele; żebyśmy – wierząc w Jego Zmartwychwstanie – byli usprawiedliwieni w Jedynym Sprawiedliwym; żebyśmy sami zostali doprowadzeni do jedności i nie zwątpili o własnym zmartwychwstaniu w ciele; żebyśmy, patrząc na wiele członków, widzieli przed sobą Głowę jedną, w której [to Głowie] – teraz oczyszczeni przez wiarę, a kiedyś w widzeniu 896 przywrócenie do pełni i przez jedyne Pośrednika z Bogiem pojednani – złączyli się z Jednym, cieszyli się Jednym i trwali w jedności.

„Aby byli jedno”

VIII. 12. Tak więc sam Syn Boży – Słowo Boże, a zarazem Pośrednik Boga i ludzi (1 Tm 2, 5), równy Ojcu jednością Bóstwa i podobny nam przez przyjęcie ludzkiej natury – jako człowiek wstawia się za nami u Ojca (Rz 8, 34), nie tając jednak, że jako Bóg stanowi jedno z Ojcem.

To właśnie mówi wśród innych rzeczy: „A nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dla słowa ich uwierzą we mnie, aby wszyscy byli jedno, jako Ty, Ojcze, we mnie, a ja w Tobie, aby i oni byli jedno w nas, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał. A chwałę, którą mi dałeś, przekazałem im, aby byli jedno, jako i my jedno jesteśmy” (J 17, 20–22).

Jedno w Chrystusie

IX. Nie powiedział: „abyśmy, ja i oni, byli jedno”, choć jako Głowa Kościoła i ze względu na to, że Kościół jest Jego ciałem (Ef 1, 22–23) mógł powiedzieć: „abyśmy, ja i oni, stanowili nie jedno, ale Jednego”, ponieważ głowa i ciało to jeden Chrystus.

Ale, okazując swoje Bóstwo współistotne z Ojcem – dlatego na innym miejscu mówi: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30) – w swoim porządku, to jest w równości tej samej współistotnej natury, chce, aby ci, którzy są Jego, stanowili jedno, lecz w Nim, ponieważ byliśmy do tego niezdolni sami w sobie, będąc rozdzieleni przez różne pożądliwości i chciwości i przez nieczystość grzechu.

Toteż zostali oczyszczeni przez Pośrednika, ażeby w Nim być jednością. Pewnie, że stanowią oni jedność z racji tej samej natury, w której wszyscy ludzie śmiertelni stają się równi aniołom. Ale, co więcej, są jednością przez tę samą bardzo zgodną wolę, jednomyślną w pragnieniu tej samej szczęśliwości, jak gdyby w jednego ducha stopioną w ogniu miłości. Takie jest znaczenie słów: „Aby byli jedno, jako i my jedno jesteśmy”. Jak Ojciec i Syn jednym są nie tylko równością natury, ale również i woli, tak i ci, których jest Pośrednikiem w obliczu Boga, mają być jednością nie tylko

dlatego, że są tej samej natury, ale również i przez wspólnotę miłości.

Następnie, wskazując, że to On sam jest Pośrednikiem, przez którego zostaliśmy pojednani z Bogiem, rzecze: „Ja w nich, a ty we mnie tak, by byli w jedności doskonałymi” (J 17, 23).

2. Chrystus i diabeł

Człowiek oszukany przez sztuki diabelskie

X. 13. Oto prawdziwy pokój i mocna więź ze Stwórcą naszym, gdyśmy zostali oczyszczeni i pojednani przez Pośrednika życia, podobnie jak przedtem byliśmy splamieni i oddaleni przez pośrednika śmierci.

Jak bowiem pyszny diabeł pyszniącego się człowieka doprowadził do śmierci, tak Chrystus pokorny posłusznego człowieka przywrócił do życia. Bo jak pierwszy spadł z wysokości uniósłszy się pychą i pociągnął za sobą swych zwolenników, tak drugi podniósł się z uniżenia i podniósł wierzących.

A ponieważ diabeł sam nie dochodzi tam, dokąd prowadzi człowieka 897 (bo chociaż w niegodziwości swej z pewnością był duchowo umarły, jednakże nie podlegał śmierci ciała, gdyż go nie przyobłócił), przeto wydawał się człowiekowi wielkim wodzem legii diabelskich, przez które włada królestwem kłamstwa.

W ten sposób – unosząc pychą człowieka bardziej żadnego władzy niż sprawiedliwości, albo przez fałszywą mądrość mocniej go nadymając, albo przez świętokradcze obrzędy uwodząc dusze zbyt ciekawe i śmiałe, a zawiedzione w przepaść strącając – diabeł trzyma człowieka pod swoją władzą. Obiecuje on również oczyszczenie duszy przez to, co nazywają inicjacją¹³, przyjmując postać

¹³ Inicjacja, wtajemniczenie, wprowadzała kandydatów do duchowego oczyszczenia w tajne związki zawarte pod znakiem tzw. misteriów – ku czci przeróżnych bożków pogańskich, których Augustyn, zgodnie z całą tradycją chrześcijańską uważa za uosobienie szatana.

anioła światłości (2 Kor 11, 14) oraz posługując się całą scenerią znaków, dziwów i cudów kłamliwych.

Wystrzegać się cudów diabelskich

XI. 14. Toż to bardzo łatwe dla duchów nieprawości, by przy pomocy ciał powietrznych wyczyniać wiele rzeczy zadziwiających dla dusz, choćby najlepszych, lecz przytłoczonych brzemieniem ziemskiej materii.

Przecież nawet ziemskie ciała po odpowiedniej zaprawie przez sztukę i ćwiczenie, mogą pokazywać ludziom w teatrze takie dziwy, że nie widzący tego, uszom nie wierzą, gdy się o tym opowiada. Jeśli to jest możliwe, to cóż wielkiego dla diabła i jego aniołów, że dzięki ciałom powietrznym wydobywają z elementów materii rzeczy dziwne dla człowieka, albo że dla oszukania ludzkich zmysłów tworzą obrazy i fantasmagorie, którymi je zwodzą we śnie czy na jawie lub pobudzają wręcz do szaleństwa?

Czyż nie zdarza się, że człowiek dobrego życia i obyczajów widzi, jak najpodlejsze typy bądź chodzą po linie, bądź wykręcając się w różny sposób wyczyniają najwymyślniejsze sztuki, ale sam za nic w świecie nie robiłby czegoś takiego i absolutnie nie widzi w tym przykładu dla siebie? Tak samo wierząca i pobożna dusza może widzieć cuda diabelskie, może nawet nastraszyć się nimi, bo ciało jest mdłe, i wcale nie musi żałować, że sama ich nie czyni, ani też uważać je za coś lepszego. I to tym bardziej, że należy do społeczności świętych, ludzi i dobrych aniołów, którzy i mniej fałszywe, i lepsze rzeczy czynią.

Diabeł pośrednikiem śmierci

XII. 15. Wcale nie przez świętokradcze obrazy, bezbożne ciekawości i magiczne obrzędy dusze się oczyszczają i dochodzą do pojednania z Bogiem.

Fałszywy pośrednik nie tylko nie pociąga dusz na szczyty, ale przeciwnie, odcina od nich drogę, rozbudzając namiętności, które są tym bardziej złośliwe i niebezpieczne, im bardziej są pyszne. Namiętności są niezdolne do pod-

trzymania w locie skrzydeł cnót. Raczej powodują pograżenie się w topieli wskutek obarczenia nadmiernym brzemieniem wad i występków. Dusza zaś tym bardziej się pograża, im wyżej uniosła się pycha.

Naśladowmy więc przykład magów, których gwiazda prowadziła, ażeby oddali hołd pokorze Pana. Jak oni – pouczeni od Boga (Mt 2, 12) – tak i my, nie tą drogą, którąśmy przyszli, ale inną mamy wracać do ojczyzny: tą drogą, którą nam wskazał król pokorny, i której pyszny władca, nieprzyjaciół króla pokornego, nie może nam przeciąć. I nam także, – ażeby doprowadzić nas do uwielbienia pokornego Chrystusa – „niebiosa opowiadają 898 chwałę Boga”, gdyż „na wszystką ziemię wyszedł głos ich i na krańce okręgu ziemi słowa ich” (Ps 18, 2. 5).

W Adamie grzech otworzył nam drogę śmierci. „Przez jednego człowieka wszedł grzech na ten świat, a przez grzech śmierć, tak i na wszystkich ludzi śmierć przeszła, bo wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5, 12). Pośrednikiem tej drogi był diabeł, on nas namówił do grzechu i stracił w śmierć. Bo i on także do naszej podwójnej śmierci dodał swoją jedną. Przez grzech bowiem jest duchowo umarły, choć oczywiście ciałem nie umarł. Nas zaś i do grzechu namówił i przez to sprawił, żeśmy na śmierć ciała zasłużyli. Pierwszego więc zapragnęliśmy sami za jego niecnym podszeptem, a drugie przyszło jako następstwo słusznego wyroku. Dlatego jest napisane: „Bóg śmierci nie uczynił” (Mdr 1, 13), ponieważ nie On był przyczyną naszej śmierci. Jednakże, wskutek bardzo słusznego wymiaru Jego sprawiedliwości, wyrok śmierci został wydany na grzesznika. Gdy sędzia skazuje na śmierć winnego, to przyczyną tej kary jest nie sprawiedliwość sędziego, ale zbrodniczy czyn, który na nią zasłużył. Pośrednik śmierci nie idzie tam, dokąd nas zaciągnął, to jest nie dochodzi sam do śmierci ciała. A Pan właśnie przez nią dał nam lek konieczny, którego diabeł nie wysłużył. O jakżeż ukryte i tajemne zamysły Boskiej i najwyższej sprawiedliwości! Więc „jak przez jednego człowieka śmierć, tak też przez jednego człowieka i zmartwychwstanie” (1 Kor 15, 21–22).

Niestety, ludzie bardziej uciekali przed tym, czego unik-

nać nie mogli, to jest bardziej lękali się śmierci ciała niż duchowej śmierci, więcej kary się bali niż tego, co ją sprowadza, gdyż wcale lub mało się troszcza o to, żeby nie grzeszyć. Natomiast rozpaczliwie bronią się przed śmiercią, chociaż nie można nie umrzeć. Pośrednik życia pokazuje, że nie trzeba bać się śmierci, której w naturze ludzkiej wymknąć się nie można, że raczej należy lękać się zmały grzechowej, której można się ustrzec przez wiarę. Wychodzi więc naprzeciw nas u kresu, do któregośmy zdążali, lecz nie tą drogą, którą myśmy szli. My bowiem do śmierci doszliśmy przez grzech, a On przez sprawiedliwość. Stąd też nasza śmierć jest karą grzechu, a Jego śmierć była ofiarą za grzech.

3. Chrystus Zwycięzca

Wolność Chrystusa w śmierci

XIII. 16. Dlatego jeśli duch znaczy więcej niż ciało, jeśli śmiercią dla duszy jest opuszczenie jej przez Boga, podobnie jak śmierć ciała następuje wówczas, kiedy je dusza opuści, jeżeli kara za grzech polega na śmierci ciała, tak że dusza dobrowolnie opuszczająca Boga musi opuścić ciało wbrew woli i, jak od Boga odeszła dlatego, że sama tego chciała, tak ciało opuszcza chociażby tego nie chciała i nie wtedy gdy zechce, chyba że przez samobójstwo zada sobie gwałt, przez który ginie ciało – to duch Pośrednika okazał jasno, że Jego śmierć nie była karą za grzech, gdyż Jego dusza nie opuściła ciała wbrew Jego woli, ale dlatego, że sam chciał, kiedy chciał i w jaki sposób chciał.

Owszem, połączony ¹⁴ w jedno ze Słowem Bożym, mógł On powiedzieć: „Jest w mojej mocy oddać życie moje, i jest w mojej mocy odzyskać je. Nikt nie może mi go zabrać.

¹⁴ Tak samo niżej, XX, 30, str. 189, Augustyn używa wyrazu *commixtus* (zmieszany). Po walkach chrystologicznych uchwały IV Soboru Powszechnego w Chalcedonie (451) zabroniły używać tak niedokładnego określenia: obie natury w Chrystusie pozostają „bez pomieszania” (Dz. 148).

Oddaje 899 je dobrowolnie i sam je z powrotem odzyskuje” (J 10, 18 *).

Jak mówi Ewangelia, najbardziej zadziwił obecnych tym, że po słowach, w których dał nam poznać nasz grzech, natychmiast oddał ducha. Bo konanie ukrzyżowanych bywało zwykle powolne. Dlatego łotrom, ażeby już skonali i mogli być przed szabatem zdjęci z krzyża, połamano nogi. Czytamy, że nawet Piłat bardzo się temu dziwił, gdy zażądano od niego zezwolenia na pogrzebanie ciała Pana (Mk 15, 37. 39. 43–44; J 19, 30–34).

Zwycięstwo Pośrednika życia nad pośrednikiem śmierci

17. Tak tedy kłamca – który był dla człowieka pośrednikiem śmierci i występuje przeciwko życiu pod fałszywym pozorem oczyszczeń w świętokradczych obrzędach i ofiarach (a pyszni dają się temu uwieść), który nie mógł mieć uczestnictwa w naszej śmierci, ani zmartwychwstać z własnej śmierci – mógł wprawdzie dodać swą pojedynczą śmierć do naszej podwójnej, ale nie mógł dodać jednego zmartwychwstania, w którym by się zawierał sakrament naszego odnowienia i przykład przyszłego obudzenia się przy końcu świata. Nie, tego nie mógł. A więc Ten, który duchem żyjąc, ożywił swoje martwe ciało, prawdziwy Pośrednik życia, jego – umarłego duchem i pośrednika śmierci – od dusz swoich wiernych odtrącił precz na zewnątrz, aby nie panował w ich wnętrzu, lecz tylko z zewnątrz na nie napadał, nie mogąc ich jednak ośwładać.

Niezależność Jezusa w śmierci od grzechu i diabła

Jezus pozwolił diabłu nawet kusić siebie, ażeby być naszym pośrednikiem także i w przezwyciężeniu pokus diabelskich, nie tylko przez udzielanie nam pomocy w walce z nimi, ale i przez swój przykład. Diabeł próbował wszystkich możliwych dróg, żeby wcisnąć się do Jego wnętrza, lecz doznał zupełnej porażki w tym kuszeniu mającym miejsce na puszcy bezpośrednio po chrzcie Jezusowym (Mt 4, 1–11). Użył wszystkich pokus i zwodniczych pojęć, lecz, martwy

na duchu, nie opanował żywego duchem. Użył różnych wykrętów i zabiegał jak mógł, by doprowadzić do śmierci człowieka. A Pośrednik życia pozwolił mu atakować w sobie to wszystko, co w nas jest śmiertelne, i w tym wszystkim go pokonał pod każdym względem. Przez to, w czym otrzymał zewnętrzną władzę zabicia ciała Pana, przez to jego wewnętrzne panowanie nad nami zostało unicestwione. Więzy wielu grzechów u mnóstwa umarłych zostały zerwane przez jedną śmierć jednego, śmierć, której nie poprzedził żaden grzech. Pan zapłacił za nas dług śmierci, choć sam nie był jej dłużny, ażeby nie szkodziła nam, którym się ona należy. Żadna władza nie miała prawa wyzuć Go z ciała, ale On sam się z niego wyzuł. Gdy bowiem może ktoś nie umrzeć, jeśli nie zechce, wówczas z wszelką pewnością, jeżeli umiera, to dlatego, że chce. Dał przykład księstwom i władzom śmiało triumfując nad nimi w samym sobie (Kol 2, 15). Przez śmierć swoją, jedyną, najprawdziwszą ofiarę za nas złożoną, zmazał wszelką winę w nas. Wszystko, co księstwa i władze miały słuszne prawo karać w nas, to oczyścił, zniósł i wygasił. A przez Zmartwychwstanie swe – których do nowego życia „przeznaczył, tych i wezwał, a których wezwał, tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił, tych też umiłował” (Rz 8, 30).

Człowiek uwolniony z jarzma diabelskiego przez śmierć Chrystusową

Przez podstępnie wyłudzoną od niego zgodę, jakby mając pełne do tego prawo, diabeł trzymał człowieka pod swoim jarzmem. 900 Sam całkowicie wolny od zniszczalności ciała, pyszniąc się tym, uciskał człowieka bardzo biednego i słabego z powodu nędzy cielesnej. Niczym bogacz i możny dumnie panował nad nim jak nad nędzarzem i obszarpańcem.

A jednak utracił go właśnie przez śmierć ciała. Tam bowiem, dokąd on stracił grzesznika, jednakże sam za nim nie idąc, tam – wskutek jego prześladowania – zeszedł Odkupiciel. Tak więc, wspólnie z nami uczestnicząc w śmierci, Syn Boży raczył stać się naszym przyjacielem,

podczas gdy nieprzyjaciół, nie zstępując tam, uważał się za lepszego i wyższego od nas. Toteż powiedział nasz Odkupiciel: „Nikt nie ma miłości większej nad tę, aby kto życie swe oddał za przyjaciół swoich” (J 15, 13). A diabeł uważał siebie za wyższego nawet ponad samego Pana, ponieważ Pan mu ustąpił w męce i dlatego do Pana odnosimy słowa Psalmu: „Uczyniłeś go mało co mniejszym od aniołów” (Ps 8, 6). Niewinnie zabity przez Przewrotnego, który niby to miał słuszne prawo przeciw nam występować, właśnie przez to go pokonał swoim najśluszniejszym prawem. I tak niewolę podbił w poddaństwo (Ef 4, 8), a nas wywiódł z niewoli, która z powodu grzechów była zasłużona. Swoją sprawiedliwą krwią, niesprawiedliwie wylaną, przekreślił cyrograf śmierci (Kol 2, 14) i odkupił grzeszników, aby ich usprawiedliwić.

Kłamca diabeł zmylony przez Chrystusa

18. Dlatego to diabeł wciąż jeszcze sztydzi i w pole wyprowadza tych, wobec których występuje jako fałszywy pośrednik, niby to oczyszczając ich przez swoje obrzędy, a właściwie uplatując ich i tym bardziej pograżając.

Ludzi pysznych bardzo łatwo nakłania do tego, by wyśmiewali śmierć Chrystusową, i żeby nią gardzili. A im bardziej sam jest od niej daleki, tym bardziej w oczach tych ludzi uchodzi za boskiego i świętego. A jednak niewielu z nich wiernie przy nim trwa, odkąd poganie poznali i z pobożną pokorą piją zapłatę swego Odkupienia. Ufając jej, porzucili swego wroga i uciekają się do Odkupienia.

Z pewnością diabeł nie zdaje sobie sprawy z tego, że najwyższa Mądrość Boża wykorzystuje jego napaści i zasady dla zbawienia swych wiernych: ta Mądrość, która od najwyższego końca, to jest od szczytów duchowego stworzenia, aż do najniższego krańca, czyli śmierci ciała, „dosięga... mocno i urządza wszystko łagodnie” (Mdr 8, 1). Bo „dosięga wszędzie dla swojej czystości... i nic skalanego do niej nie wchodzi” (Mdr 7, 24-25).

Choć diabeł jest poza zasięgiem śmierci ciała i szczególnie się tym pyszni, niemniej śmierć innego rodzaju jest dla

niego przygotowana od wieków: w ogniu piekielnym, gdzie duchy nie tylko w ziemskich, ale i w powietrznych ciałach są podatne na cierpienie.

Ci pyszni ludzie, uczestnicy świętokradczych obrzędów – dla których Chrystus stracił znaczenie dlatego, że umarł, choć właśnie przez śmierć swoją wykupił nas za tak wielką cenę (1 Kor 6, 20) – również i oni płacą haracz śmierci wraz ze wszystkimi ludźmi, z którymi łączy ich wspólnota natury obciążonej przez grzech pierworodny.

I ci pyszni ludzie diabła przekładają nad Chrystusa, choć wtrącił ich w śmierć, której sam nie ponosi z powodu różności natury. A Tamten z wielkiego miłosierdzia dla nich zstąpił w śmierć. Ci ludzie nie wątpią, że są lepsi od demonów. Toteż nie ustają w świadczeniu im obelg i w okazywaniu im nienawiści choć wiedzą doskonale, że są oni obcy tej śmierci, z powodu której sami wzgardzili Chrystusem. Nie chcą zastanowić się nad tym, jak się to stało, że Słowo Boże, pozostając w sobie i samo w sobie niezmiennie, 901 ale przyjąwszy niższą naturę, mogło cierpieć coś niższego, czego nieczysty duch, nie mając ciała, nie mógł cierpieć; że chociaż są lepsi od demonów, jednak ze względu na ciało mogą umierać, co dla demonów jako pozbawionych ciała jest niemożliwe. Dlatego obiecują sobie wiele korzyści ze swoich martwych ofiar, nie zdając sobie sprawy z tego, że składają je oszukańczym i pysznym duchom. A jeśli zdają sobie z tego sprawę, to wyobrażają sobie, że życzliwość tych oszustów i zazdrośników przyniesie im jakiś pożytek, podczas gdy ich jedyną troską jest przeszkodzić nam w powrocie do Boga.

4. Ofiara Chrystusowa

Chrystus jest doskonałą ofiarą oczyszczającą nas z grzechu

XIV. 19. Uczestnicy świętokradczych obrzędów nie rozumieją tego, że owe pyszne duchy nie mogłyby mieć zadowolenia z czci oddawanej im przez składanie ofiary, gdyby prawdziwa ofiara nie należała się wyłącznie jedyne-

mu i prawdziwemu Bogu, w miejsce którego one by chciały cześć boską odbierać.

I tego też nie rozumieją, że na to, by ofiara była godnie złożona, musi ją składać święty i sprawiedliwy kapłan; że rzecz ofiarowana powinna być wzięta od tych, za których się ją składa, i to musi być rzecz czysta, bez skazy, którą by można ofiarować za oczyszczenie grzesznych, czego niewątpliwie pragną wszyscy chcący złożyć Bogu ofiarę za siebie.

Któż jest równie sprawiedliwym i świętym Kapłanem jak Syn Boży¹⁵, który nie potrzebował przez ofiarę oczyszczać się z grzechu, ani pierworodnego, ani dodanego w późniejszym życiu (Hbr 7)? I cóż można było równie odpowiedniego wziąć od ludzi dla ofiarowania za nich, jeśli nie ludzkie ciało? A czy było coś tak dostosowane do złożenia w ofierze, jak śmiertelne ciało? A co równie czyste dla oczyszczenia zmas śmiertelnych ludzi, jak nie ciało poczęte i zrodzone z dziewiczego łona poza zasięgiem cielesnej żądz? I cóż mogło być tak mile ofiarowane i przyjęte, jak ciało naszej Ofiary, które zarazem jest ciałem naszego Kapłana?

W każdej ofierze należy brać pod uwagę cztery rzeczy: komu się ją składa? kto ją składa? co i za kogo się ofiaruje? – Otóż ten sam jedyny i prawdziwy Pośrednik, godząc nas z Bogiem przez ofiarę pokoju, stanowiąc jedno z Tym, któremu ją ofiarował; stał się jednym z tymi, za których ją złożył; On sam był składającym ofiarę i tym, co złożył w ofierze.

III. CHRYSTUS UŚWIĘCICIEL

1. Ludzka niemoc

Błąd pysznych

XV. 20. Są tacy, którym się wydaje, że o własnych siłach zdołają się oczyścić tak, by móc Boga oglądać i z Bogiem się zjednoczyć; a tymczasem własna pycha najbardziej ich

¹⁵ Zob. wyżej ks. I, przyp. 27, str. 52.

plami. (Nie ma bowiem grzechu równie przeciwnego prawu Bożemu i w tym stopniu, co pycha, dającego prawo panowania temu bardzo pysznemu duchowi, który pośredniczy na drodze prowadzącej w dół i przeszkadza w dążeniu ku szczytom.) Trzeba go wyminąć inną drogą, jeśli coś knuje w skrytości, albo jeżeli otwarcie żeruje na chwiejności ludzkiej przedstawionej przez Amalekitów zagradzających wejście do ziemi obiecanej. Trzeba go pokonać przez Krzyż Pański, którego zapowiedzią były podniesione ramiona Mojżesza (Wj 17, 8–16).

Takie roszczenia pewnych ludzi obiecujących sobie o własnych siłach zyskać oczyszczenie wywodzą się stąd, że 902 niektórzy z nich zdołali wnikliwością swojego umysłu wzniesć się ponad wszelkie stworzenie i w jakiś sposób osiągnąć światłości niezmiennej Prawdy¹⁶. A ponieważ wielu chrześcijan, żyjąc obecnie samą wiarą, nie może jeszcze dojść do tego, przeto ich wyśmiewają¹⁷. Lecz cóż to da pysznemu, że z dala dostrzega zamorską ojczyznę, jeżeli wstydzi się wstąpić na drewno krzyża i tak do niej płynąć? I co straci pokorny, jeżeli nie widząc jej wprowadzić z tak wielkiej odległości, jednak płynie ku niej na drewnie, na które pyszny nie chciał wstąpić?

Dawni filozofowie nie mogli wiedzieć o Zmartwychwstaniu

XVI. 21. Ludzie owi krytykują naszą wiarę w Zmartwychwstanie, utrzymując, że nawet w takich sprawach należy na nich polegać.

¹⁶ Tak np. Plotyn, jak to opowiada PORFIRIUSZ w *Żywocie Plotyna*, 23, „miał czystą duszę i wciąż dążył do tego, co boskie, miłując je z duszy całej... Tak zaś właśnie... kiedy się wzbijał do pierwszego i zaświatowego Boga na skrzydłach swoich myśli tudzież na szlakach, wskazanych przez Platona w *Biesiadzie* (210 a. un.), «rozbył» mu ów Bóg, który... króluje ponad umysłem i całym światem umysłowym” (tłum. A. Krokiewicz, *Enneady*, t. I, Warszawa 1959, str. 33–34). Teologowie dyskutują nad tym, czy Augustyna „ekstaza w Ostii” (*Wyznania*, IX. X. 23–26, P. L. 32. 773–774) była tego samego rodzaju, czy też należy do mistycznego świata chrześcijaństwa.

¹⁷ W *De Civitate Dei*, XIX. 23 (P. L. 41, 650), Augustyn podaje fragmenty rozprawy Porfiriusza *O mądrości wyroczni*, gdzie rzeczywiście ów neoplatonik drwi z wiary chrześcijan, mimo że wyraża uznanie dla samego Chrystusa „najświętobliwszego i uczynionego nieśmiertelnym”. Por. EUZEBIUSZ, *Demonstratio Evangelica* III. 7, G. C. S., str. 140. Dzieła Porfiriusza pt. *Przeciw chrześcijanom* Augustyn nie zna.

Zachowują się oni tak, jak gdyby z tej racji, że zdołali zrozumieć najwyższą i niezmienną rzeczywistość Boga „przez dzieła Jego” (Rz 1, 20), należało ich pytać o przeobrażenia rzeczy zmiennych, o bieg wieków i jego prawa.

Czyżby naprawdę dlatego, że słusznie rozumieją i że przy użyciu właściwej argumentacji wykazują, iż wszystkie rzeczy doczesne powstają w uzależnieniu od swych wieczystych racji, czyżby dlatego mieli przenikać same racje i wnioskować na tej podstawie, ile jest rodzajów zwierząt, z jakich powstały nasion, jak się rozwijały, jakie liczby rządzą ich poczęciem, narodzinami, wiekiem i zgonem, jakie instynkty kierują je ku temu, co odpowiada ich naturze, i każą wystrzegać się tego, co jej przeciwnie? Skąd oni mają o tym wszystkim wiedzieć? Przecież dociekali tych rzeczy nie przez niezmienną Mądrość, ale jedynie przez poznanie historii miejsc i czasów, na podstawie doświadczeń i zapisków innych!

Tym mniej można dziwić się temu, że zupełnie nie mogą dociec ani następstwa czasów w całej ich rozciągłości, ani jakiejś mety w toczącym się ich biegu, który jak nurt rzeki unosi rodzaj ludzki, ani też tego ich zwrotu, który każdego kieruje do należnego mu kresu. Tego na pewno historycy nie mogli zapisać: zbyt to odległe w przyszłości i nikt ani doświadczył tego, ani też opisał.

Nawet i ci filozofowie, lepsi od innych, nie mogli mieć intelektualnego oglądu tych rzeczy w ich najwyższych i wiecznych racjach. Gdyby to było dla nich dostępne, nie szukaliby w przeszłości rzeczy tego rodzaju, co przecież historycy mogli uczynić, ale raczej odkrywaliby przyszłość. Tych zaś, którzy byli do tego zdolni, oni nazwali wieszczami, a my prorokami.

Znajomość rzeczy przeszłych

XVII. 22. Chociaż i nazwa „prorok” nie jest zupełnie obca w literaturze pogan. Trzeba jednak uwzględnić w tym bardzo ważne rozróżnienie.

Można bowiem na podstawie rzeczy przeszłych wnosić o przyszłości. Np. lekarze mogą przewidzieć wiele rzeczy,

a nawet w pismach przekazują wyniki swych doświadczeń i obserwacji. Tak samo rolnicy i żeglarze przepowiadają różne zjawiska (co jednak uchodzi za wróżby, jeśli dotyczy rzeczy zdarzających się bardzo rzadko). Możliwe jednak, że chodzi tu o zjawiska, które już zaczynają się dziać, które może uchwycić bardzo bystry wzrok, kiedy nadchodzą (co bywa uważane za wróżby w wypadku, gdy czynią to moce powietrzne). Jest to poniekąd podobne do tego, jak gdyby ktoś ze szczytu góry widział, że jakaś osoba nadchodzi i zawczasu zapowiadał jej przyjście **903** mieszkańcom doliny.

Może się również zdarzyć, że święci aniołowie, którym Bóg przez Słowo i Mądrość swoją objawia przyszłość i przeszłość, albo powiadomią o tym niektórych ludzi, albo przez innych przekażą im tę wieść. A wreszcie, dusze niektórych ludzi są do tego stopnia podniesione przez Ducha Świętego, że już nie przez aniołów, ale same poznają niezmiennie przyczyny rzeczy przyszłych, oglądając je w samym ich szczycie. Słyszą to i moce powietrzne, gdy rzeczy te są oznajmiane aniołom czy ludziom, ale słyszą tylko w tej mierze, w jakiej zostało uznane za pożyteczne przez Tego, któremu poddane jest wszystko.

Wiele przepowiedni wywodzi się jakby z pewnego instynktu i nieświadomego poruszenia ducha. Np. Kajfasz nie wiedział, co mówi, „ale będąc najwyższym kapłanem... prorokował” (J 11, 51).

Nie należy zapytywać filozofów o rzeczy przyszłe

23. Nie warto więc o bieg czasów i o Zmartwychwstanie pytać filozofów i ludzi rozumiejących poniekąd, w miarę swych możliwości, wieczność Stwórcy, w którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy (Dz 17, 28). Nie pytajmy ich o to, bo, poznawszy Boga przez dzieła Jego, „nie złożyli Mu jako Bogu czci ani dziękczynienia, ale... podając się za mądrych, głupimi się stali” (Rz 1, 20–22). Nie byli oni zdolni do tego, by wzrok ich ducha pozostawał ustawicznie utkwiony w wiecznym i niezmiennym Bycie tak, by w samej Mądrości Stworzyciela i Rządcy wszechświata widzieć

rozwijanie się czasów, które tam były i będą zawsze, podczas gdy tu mają być i już ich nie ma; by widzieć w niej rozwój i postępy, nie tylko duchowe, lecz nawet te, które zachodzą w ciele ludzkim aż do osiągnięcia właściwej mu doskonałości. Są więc zupełnie niezdolni do oglądania tych rzeczy w Boskiej Mądrości.

A nawet nie zostali oni uznani za godnych, by aniołowie im zwiastowali czy to zewnętrznie drogą wrażeń zmysłowych, czy też wewnętrznie, przez oświecenia duchowe, jak to było pokazywane ojcom naszym, prawdziwie pobożnym ludziom. Ojcowie przepowiadali w ten sposób rzeczy i zyskiwali wiarę albo przez potwierdzenie słów cudownymi znakami, albo wskutek szybkiego spełniania się tego, co zapowiadali. Przez to zyskiwali taką powagę, że wierzono im nawet, kiedy zapowiadali rzeczy bardzo dalekie, aż do końca świata.

A co do pysznych i zwodniczych mocy powietrznych, to nawet jeżeli przez swoich wieszczków opowiadały jakieś rzeczy, zasłyszane od świętych proroków albo od aniołów o społeczności i mieście świętych, o prawdziwym Pośredniku, czyniły one tak w tym celu, by za pomocą tych obcych sobie prawd pociągnąć wiernych Bożych do swoich błędów. Bóg jednak posłużył się nimi bez ich wiedzy i sprawił, że dzięki nim prawda rozbrzmiewała wszędzie, stając się dla wiernych pomocą, a dla innych świadectwem.

2. Chrystus naszą dźwignią ku wieczności

Do wieczności poprzez doczesność

XVIII. 24. Niezdolni do ogarnięcia rzeczy wiecznych, przytłoczeni brzemieniem zmas grzechowych, które ściągnęła na nas miłość doczesności, wkorzeniona w nas razem z przekazaniem śmiertelnej natury, – potrzebowaliśmy oczyszczenia.

Ale oczyszczenie w sposób taki, byśmy mogli przez nie uzyskać jakieś dostosowanie i proporcjonalność wobec

wieczności, 904 mogło się dokonać jedynie za pośrednictwem rzeczy doczesnych, do których byliśmy przystosowani. Nie ulega wątpliwości, że zdrowie i choroba są sobie bardzo dalekie. Ale pośrednie pomiędzy nimi leki o tyle tylko przyczynią się do zdrowia, o ile dostosuje się je do choroby. Niepożyteczne rzeczy doczesne szkodzą chorym, natomiast stosowne i korzystne dopomagają w odzyskaniu zdrowia i, uleczonych, przeprowadzają do wieczności. Tak jak rozumna dusza ludzka ma oddać się kontemplacji rzeczy wiecznych, tak oczyszczać się powinna wierząc doczesnym.

Powiedział ktoś uważany przez Greków za mędrca: „Czym jest wieczność dla tego, co się zaczyna, tym prawda jest dla wiary”¹⁸. Zaiste prawdziwa to myśl. Co my nazywamy doczesnością, to on nazwał „tym, co się zaczyna”. My również należymy do tego porządku rzeczy, nie tylko ze względu na ciało, ale także dlatego, że duch nasz jest podległy zmianom, bo niewłaściwie wiecznością nazywamy coś, co może się zmieniać. W tej więc mierze, o ile podlegamy zmianom, o tyle też i od wieczności jesteśmy oddaleni.

Obiecano nam jednak, że do żywota wiecznego dojdziemy przez prawdę. Ale znów i wiara jest jeszcze tak oddalona od oglądania prawdy, jak śmiertelność jest daleka od wieczności. Teraz więc z wiarą odnosimy się do rzeczy, które dla nas dokonały się w doczesności, i przez to się oczyszczamy. I dlatego wiara nasza stanie się prawdą, gdy już osiągniemy to, co nam jako wierzącym było przyrzeczone, a obiecane było życie wieczne. Tak, Prawda to powiedziała (nie ta prawda, w którą przemieni się nasza wiara, ale Ta, która zawsze jest Prawdą, bo w Niej jest wieczność). Prawda więc rzekła: „A życie wieczne polega na tym, żeby poznali Ciebie, jedynego Boga prawdziwego, i tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3). Gdy wiara nasza w widzeniu stanie się prawdą, wówczas i nasza przemieniona śmiertelność ustąpi wieczności.

¹⁸ PLATON, *Timaios*, 29 c.

Słowo stało się czasowe, żebyśmy osiągnęli wieczność

Zanim się to stanie i żeby się stało, z wiarą odnosimy się do rzeczy mających początek w czasie, tak jak w wieczności spodziewamy się kontemplacji prawdy.

Żeby jednak ta wiara śmiertelnego życia nie była niezgodna z prawdą życia wiecznego, sama Prawda współ-wieczna Ojcu narodziła się na ziemi (Ps 84, 12), gdy Syn Boży zstąpił na ziemię w taki sposób, iż stał się Synem Człowieczym, iż przyjmując naszą śmiertelność nie wyzbył się przez to swojej wieczności. Wtedy sam osobiście stał się przedmiotem naszej wiary, tej wiary, która doprowadzi nas do Jego Prawdy. Tak bowiem rzeczy powstające w czasie mają się do wieczności, jak się ma wiara do prawdy. Więc trzeba było oczyścić nas, żeby mógł narodzić się dla nas ten, który zarazem pozostał wiecznym, i żeby nie przedstawiał się On dla nas inaczej w wierze i inaczej w prawdzie. Jako mający początek w czasie, my nie możemy przejść do wieczności, jeżeli Wieczny, rodząc się jak my, nie stowarzyszy się z nami i jeżeli nie zostaniemy przez to przeniesieni do Jego wieczności.

Teraz wiara nasza jak gdyby poszła za Nim, jakby przeniosła się tam, dokąd poszedł Ten, w którego uwierzyliśmy: który narodził się, umarł, zmartwychwstał i wstąpił na niebiosa. Z tych czterech rzeczy dwie poznaliśmy sami, bo wiemy, że ludzie rodzą się i umierają. Dwóch pozostałych, to jest zmartwychwstania i wstąpienia do nieba, słusznie się spodziewamy w przyszłości, ponieważ wierzymy, że spełniły się w Nim. Jeśli w Nim to, co miało początek, przeszło do wieczności, to przejdzie tam również i to, co w nas miało początek; przejdzie wtedy, gdy wiara stanie się rzeczywistością.

905 Do wierzących już Jezus powiedział, aby zachować ich w słowie wiary, a zatem i prawdy, i żeby przez to poprowadzić ich od śmierci do wieczności: „Jeśli wy trwać będziecie w nauce mojej, prawdziwie uczniami moimi będziecie”. I jak gdyby oni zapytywali: „Po co?” dodaje: „I poznacie prawdę”. I jakby znów pytali: „A na cóż śmiertelnym prawda?” odpowiada: „A prawda was wy-

swobodzi" (J 8, 31–32). Od czego wyswobodzi, jeśli nie od śmierci, zepsucia i zmienności? Prawda bowiem trwa nieśmiertelnie, niezniszczalnie i niezmiennie. A prawdziwa nieśmiertelność, prawdziwa niezniszczalność i prawdziwa niezmiennność – to wieczność.

3. Posłanie Syna

Świadectwa misji Syna

XIX. 25. Oto po co został posłany Syn Boży, a raczej: Oto na czym polega posłanie Syna. Wszystko, co stało się docześnie w rzeczach mających początek, wywodzących się z wieczności i do wieczności się odnoszących, a co stało się dla naszej wiary, żeby oczyściła nas w sposób konieczny do kontemplacji prawdy, to było albo świadectwem tej misji, albo samą misją Syna Bożego.

Jedne świadectwa zapowiadały Jego przyszłe przyjście, inne stwierdzały, że przyszedł. Ten, który stał się stworzeniem, choć przez Niego zostało uczynione wszystko stworzenie (J 1, 4), musiał mieć całe stworzenie za świadka. Gdyby bowiem wielu posłanych nie zapowiadało jednego Posłanego, to pewnie nie trzymano by się Tego jednego, odrzucając innych. I gdyby nie było takich świadectw, które maluczkim wydawały się wielkie, to może by nie uwierzono, że jest on tak wielki, że może czynić wielkie rzeczy, On, który jako maluczki został posłany do maluczkich. Niebo i ziemia, i wszystko, co się w nich zawiera, są nieporównanie większymi dziełami Syna Bożego – bo przez Niego wszystko się stało – niż znaki i cuda będące Jego świadectwem. A jednak te małe rzeczy, uważane za wielkie, przejmowały ludzi drżeniem bojaźni po to, żeby ich, maluczkich, doprowadzić do wiary w wielkie rzeczy ¹⁹.

¹⁹ Streszczenie tej nauki znajdujemy u Pascala (*Myśli*, zakończenie „Tajemnicy Jezusa”, 553); „Czynić małeńkie rzeczy jako wielkie ze względu na majestat Jezusa Chrystusa, który je w nas czyni i który żyje naszym życiem; a wielkie (uczynimy) jako małeńkie i łatwe dzięki Jego wszechmocy”.

Chrystus poznany jako niższy od Ojca, ale nie poznany w swej równości z Ojcem

26. „Gdy” więc „nastąpiła pełność czasu, posłał Bóg Syna swego uczynionego z niewiasty i podległego Zakonowi” (Ga 4, 4). Tak małuczkiego, że „uczynionego”, i posłanego właśnie jako „uczynionego”.

Jeśli większy posyła mniejszego, niższego, to przyznajemy i my, że „uczyniony” rzeczywiście jest niższy, i to w tej mierze jest niższy, w jakiej jest „uczyniony”, a o tyle jest „uczyniony”, o ile został „posłany”. Tak. „Posłał Syna swego uczynionego z niewiasty”. A ponieważ wszystko przez Niego zostało uczynione, nie tylko zanim został posłany jako „uczyniony”, jako stworzenie, ale „zanim cokolwiek się stało”, przeto przyznajemy, że ten, którego – jako posłanego – nazwaliśmy niższym, jest równy posyłającemu.

Jakżeż więc przed tą pełnością czasu, w której posłać Go należało, mógł być widziany przez patriarchów w widzeniach anielskich zanim był posłany, skoro nawet jako „posłany” nie był widziany w swej równości z Ojcem? Dlaczego powiedział Filipowi, który przecież podobnie jak inni, a nawet oprawcy, widział Go w ciebie: „Tak długo jestem z wami, a nie poznaliście mnie? Filipie, kto widzi mnie, widzi i Ojca” (J 14, 9). Czemu tak powiedział, jeśli nie dlatego, że i widzieli go i nie widzieli? Widzieli Go jako posłanego, jako „uczynionego”, ale nie widzieli Go jako Tego, przez którego wszystko zostało uczynione.

A oto inne Jego słowa: 906 „Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten mnie miłuje. A kto mnie miłuje, znajdzie miłość u Ojca mego i ja go umiłowię i objawię się jemu” (*ibid.* 21). Czemu to powiedział, będąc widziany przez wszystkich, jeśli nie dlatego, że ciało, którym Słowo się stało, gdy nadeszła pełność czasu, podawał jako przedmiot dla wiary; lecz samo Słowo, przez które wszystko się stało, zachowywał dla kontemplacji w wieczności przez oczyszczony umysł?

Słowo Wcielone, posłane jako Syn, może być równe Ojcu

XX. 27. Jeżeli dlatego nazywamy Syna „posłanym przez Ojca”, że jeden jest Ojcem, a drugi Synem, to nic nie sprzeciwia się temu, byśmy wierzyli, że Syn jest równy Ojcu, że jest współistotny i współwieczny z Ojcem, i że jednak jest przez Ojca posłany.

Nie oznacza to wcale, że jeden jest wyższy, a drugi niższy. Nie, to znaczy, że pierwszy jest Ojcem, a drugi Synem, że pierwszy zrodził, a drugi jest zrodzony; że pierwszy jest tym, który posyła; Syn bowiem od Ojca pochodzi, a nie Ojciec od Syna.

Tak rzecz naświetlając, można już teraz zrozumieć, iż nie tylko dlatego mówi się o posłaniu Syna, że „Słowo ciałem się stało”, ale i dlatego, że Syn był posłany, żeby „Słowo ciałem się stało” i żeby przez Jego obecność w świecie wypełniło się wszystko, co o Nim napisano. To znaczy, że został posłany nie jako człowiek, którym stało się słowo, ale, że także Słowo zostało posłane, żeby się stać człowiekiem, bo nie zostało posłane z racji nierówności władzy czy substancji, czy czegoś, co by w Nim nie było równe Ojcu. Ale zostało posłane w tym znaczeniu, że Syn jest od Ojca, a nie Ojciec od Syna. Słowo bowiem jest Synem Ojca. I nazywa się Je również Mądrością Ojca²⁰.

„Czysty wypływ jasności Boga wszechmogącego”

Cóż więc dziwnego, że Syn jest posłany nie dlatego, by był nierówny Ojcu, ale dlatego, że jest „czystym wypływem jasności Boga wszechmogącego” (Mdr 7, 25)? Tam zaś to, co promieniuje, co wypływa, i to z czego wypływa jest tą samą substancją. To nie jest tak, jak gdyby woda wypływała z rozpadliny ziemnej albo ze skały, ale tak, jak blask światła promieniujący z światłości. Powiedziano przecież: „Jasnością jest bowiem wiecznej światłości” (*ibid.* 26). A to znaczy tyle, co gdyby było powiedziane, że

²⁰ O utożsamieniu Syna z mądrością zob. wyżej ks. II. V, 7, str. 79. Rozumowanie o równości Syna z Ojcem powtórzone jest w ks. I. VII, str. 39–40.

jest blaskiem światłości wiecznej. A czym jest blask światła, jeśli nie światłem? I dlatego jest współwieczny ze światłem, którego jest jasnością. Pismo św. wołało użyć tych słów: „Jasność... światłości”, niż powiedzieć światło światła, by nie myślano, że mniej świetliste jest światło wypływające od tego, z którego wypływa, natomiast słysząc „jasność... światłości” łatwiej się rozumie, że jedno bierze swą jasność od drugiego, lecz nie jest przez to mniej od niego jasne.

Nie było obawy, by ktoś przypuścił, że światłość rodząca światło jest mniej od niego jasna (tego żaden heretyk nie ośmielił się powiedzieć i chyba nikt się nie ośmieli). Za to Pismo św. chce uprzedzić przypuszczenie, jakoby ta światłość wypływająca miała być mniej jasna od tej, z której wypływa. Odsuwa więc możliwość takiego przypuszczenia mówiąc: „Jasność... światłości wiecznej”, i przez to wskazuje na ich równość. Gdyby była mniej jasna, to byłby to raczej cień jej, a nie jasność; a jeśli by była jaśniejsza, to nie można by już powiedzieć, że „wypływa”, nie może bowiem przewyższać źródła, z którego się rodzi. Zatem „wypływając” z niej, nie jest od niej większa, będąc zaś jej „jasnością”, a nie cieniem, nie jest mniejsza. 907 A więc jest równa ²¹.

„...*Wszystko może...*” (Mdr 7, 27)

I to nie powinno nas dziwić, że jest nazwana „czystym wypływem jasności Boga wszechmogącego” (Mdr 7, 27), jak gdyby sama nie była wszechmocna, ale była „wypływem... Wszechmocnego”, gdyż zaraz potem jest o niej powiedziane: „A chociaż jest jedyna, wszystko może” (*ibid.* 27). A któż jest wszechmocny, jeśli nie ten, kto wszystko może?

Przez Tego więc jest posłana, z którego wypływa. W każdym razie tak to rozumie ten, który miłuje ją i jej pragnie. Mówi on: „Ześlijże ją z świętych niebios twoich i ze stolicy wielkości twojej, aby ze mną była i ze mną pracowała”

²¹ *Symbol Nicejski* mówi: *Lumen de lumine*, światłość z światłości. Zob. Posłowie, n. 4 i przyp. 17–19, str. 536, z odnośnikami do Ojców greckich, którzy podobnie rozumują.

(Mdr 9, 10). To znaczy: niech mnie nauczyci pracować, żebym się nie trudził. Bo prace jej to cnoty.

Lecz inaczej Ona jest posyłana, ażeby być z ludźmi, a inaczej, by sama stać się człowiekiem. Gdyż ona „w dusze święte się przenosi, przyjaciół Bożych i proroków czyni” (Mdr 7, 27), podobnie jak napędza świętych aniołów i przez nich czyni wszystko, co należy do ich urzędu.

Kiedy jednak nastąpiła pełność czasu – została ona posłana (Ga 4, 4) nie po to, by sobą napędzić aniołów lub sama stać się aniołem, zwiastując zamysły Ojca, które były także i jej zamysłami; i nie po to, żeby być z ludźmi albo w ludziach, to bowiem zdarzało się już u Patriarchów i Proroków, lecz po to, ażeby samo Słowo stało się ciałem, to jest człowiekiem.

W objawieniu tej tajemnicy było zbawienie owych mędrców i świętych, którzy – zanim Słowo narodziło się z Dziewicy – rodzili się z niewiast. A w dokonaniu się jej i w jej głoszeniu jest zbawienie wszystkich wierzących, mających nadzieję i wszystkich miłujących. „Bo bez wątpienia wielka to jest tajemnica pobożności:

Ten, który zjawił się w ciele,
usprawiedliwiony był w duchu,
ukazał się aniołom,
głoszony był poganom,
znalazł wiarę w świecie
i wniebowzięty był w chwale” (1 Tm 3, 16).

Misja Słowa polega na Jego przyjściu na świat i obecności w duszach

28. Przez Tego więc jest posłane Słowo Boże, czym jest Słowem, przez Tego jest posłane, który Je zrodził; posyła Ten, który zrodził, posłane to, co jest zrodzone.

Teraz misja Jego spełnia się w kimś, przez kogo jest poznany i rozumiany w tej mierze, w jakiej to jest dostępne dla duszy dążącej ku Bogu, albo już doskonałej. Nie przez to samo, że z Ojca się narodził, mówi się o posłaniu Syna, ale przez to, że Słowo stawszy się ciałem objawiło się światu. Dlatego mówi: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem

na świat, znowu opuszczam świat i idę do Ojca" (J 16, 28); albo przez to, że w czasie jest poznany przez czyjś umysł, jak powiedziano: „Ześlijże... ją, aby ze mną była i ze mną pracowała”. Lecz to, co zrodziło się z Wiecznego, jest wieczne: „Jasnością jest bowiem wiecznej światłości”, a to, co jest posłane w czasie, przez każdego jest poznawane. Ale wówczas, kiedy w ciele ukazał się Syn Boży, wtedy został posłany na ten świat, narodzony z niewiasty, gdy nastąpiła pełność czasu. „Skoro w mądrości Bożej świat nie poznał Boga przez mądrość”, bo „światłość w ciemnościach świeci i ciemności jej nie ogarnęły”, „podoabało się Bogu przez głupstwo przepowiadania zbawić tych, którzy uwierzą”, gdy „Słowo ciałem się stało i mieszkało między nami” (1 Kor 1, 21; J 1, 1. 5. 14).

Gdy zaś w czasie ktoś doskonały duchem Go poznaje, wtedy wprawdzie mówi się o Jego posłaniu, ale nie o posłaniu na świat, ponieważ wówczas nie okazuje się widzialnie i nie jest postrzegalny dla zmysłów ciała. 908 Przecież nawet i my, kiedy w miarę naszych możliwości duchowo pojmujemy coś z rzeczy wiecznych, wówczas nie jesteśmy w tym świecie. Również dusze wszystkich sprawiedliwych żyjących jeszcze w tym ciele, gdy coś z rzeczy Boskich doznają, wówczas nie są na tym świecie.

Lecz jeśli Ojciec jest przez kogoś w czasie poznawany, wtedy nie mówi się o Jego posłaniu, bo nie jest On z kogoś i od nikogo nie pochodzi. Tymczasem Mądrość mówi: „Jam wyszła z ust Najwyższego” (Syr 24, 3), a o Duchu Świętym jest powiedziane: „Od Ojca pochodzi” (J 15, 26). Ojciec zaś od nikogo.

4. Posłanie Ducha Świętego

Posłanie Ducha Świętego polega na poznaniu przez nas Jego pochodzenia

29. Zatem jak Ojciec zrodził, a Syn jest zrodzony, tak Ojciec posłał, a Syn jest posłany. Lecz podobnie jak ten, który zrodził i Zrodzony, tak samo Ten, który posyła

i Posłany jednym są (J 10, 30). Również i Duch Święty stanowi jedno z Nimi.

A ponieważ to, że Syn jest zrodzony, polega na tym, że jest On z Ojca, tak samo „być posłanym” polega dla Syna na tym, że zna swój początek w Ojcu. Tak samo i dla Ducha Świętego, być darem Bożym oznacza, że od Ojca pochodzi, a być posłanym – to znaczy wiedzieć, że od Niego pochodzi.

Nie możemy zaprzeczyć również i pochodzeniu Ducha Świętego od Syna²², nie bez racji bowiem nazywa się Duchem Ojca i Syna. Nie zdaje mi się, by słowa: „Weźmijcie Ducha Świętego” (J 20, 22), miały oznaczać coś innego. Przecież materialne tchnienie wychodzące z ciała i połączone z wrażeniem dotykowym, nie było Duchem Świętym w Jego istocie, ale Jego przedstawieniem przy użyciu dostosowanych do tego znaków, że Duch Święty pochodzi nie tylko od Ojca, ale również i od Syna. Któż bowiem mógłby być równie pozbawiony rozumu, by utrzymać, że innego Ducha dał w tym tchnieniu, a innego posłał po swoim Wniebowstąpieniu (Dz 2, 1–4)? Jeden jest bowiem Duch Boży, Duch Ojca i Syna, Duch Święty, który sprawia wszystko we wszystkich (1 Kor 12, 6). Lecz że został dany dwa razy, to już jest sprawą układu znaków, o czym, jeśli Bóg da, będziemy mówić później.

Posłanie Ducha Świętego, gdy już Jezus był uwielbiony

Zatem, gdy Pan powiedział: „Którego wam pošlę od Ojca” (J 15, 26), pokazał przez to, że jest On Duchem i Ojca, i Syna. A kiedy mówi: „Którego Ojciec pošle”, dodaje: „w imię moje” (J 14, 26), ale nie powiedział: „Którego Ojciec pošle ode mnie”, jak przedtem rzekł: „Którego wam pošlę od Ojca”, pokazując, że zasadą całego Bóstwa, a lepiej powiedzmy, Boskości, jest Ojciec. Zatem Ten,

²² Nauka tradycyjna od II Soboru Powszechnego (Konstantynopol 381), ale w samym *Symbolu* wzmiankę o pochodzeniu Ducha Świętego od Syna zapisał dopiero papież Benedykt VIII († 1024), przyjmując w Rzymie zwyczaj śpiewania *Credo* podczas Mszy św. Już przedtem jednak na przełomie IV i V w. wprowadzono tę wzmiankę w Hiszpanii ze względu na pryscylianistów, a Galia i Germania przyjęły ją ze względu na adopcjanistów.

który pochodzi od Ojca i Syna, należy do Tego, który zrodził Syna.

A jak rozumieć te słowa Ewangelisty: „Duch nie był jeszcze zesłany, bo Jezus jeszcze nie był uwielbiony” (J 7, 39)? Jak je rozumieć, jeśli nie w ten sposób, że dar, czyli posłanie Ducha Świętego mające nastąpić po uwielbieniu Chrystusa będzie tak oczywiste, jak nigdy przedtem? Bywały posłania i przedtem, ale nigdy nie były takie jak to. Gdyby bowiem Duch Święty nie był dawany przedtem, to czymżeż byli napelnieni prorocy, kiedy mówili? Przecież Pismo wyraźnie to mówi i w wielu miejscach na to wskazuje, że mówili oni z Ducha Świętego. 909 Np. o Janie Chrzcicielu jest powiedziane: „Duchem Świętym napelniony będzie jeszcze w żywocie matki swojej”. „A ojciec jego, Zachariasz, napelniony Duchem Świętym prorokował mówiąc” o nim. I Maryja wystawiając Pana, którego w łonie nosiła, była przepełniona Duchem Świętym (Łk 1, 15. 41–79). Tak samo Duch Święty był w Symeonie i Annie, kiedy poznali wielkość małego Jezusa (Łk 2, 25–38).

Jakżeż więc: „Duch nie był jeszcze zesłany, bo Jezus jeszcze nie był uwielbiony”? Jakżeż to mogło być, jeśli nie w tym znaczeniu, że to danie, ten dar, to posłanie Ducha Świętego miało po przyjściu Chrystusa zyskać jakiś nowy charakter, którego przedtem nie miało? Istotnie nie czytamy nigdzie przedtem, by z chwilą przyjścia Ducha Świętego ludzie mówili językami, których przedtem nie znali, jak to wówczas miało miejsce, gdy trzeba było znakami okazać Jego przyjście, aby okazało się, że cały świat i narody różnojęzyczne z daru Ducha Świętego miały uwierzyć w Chrystusa, ażeby się wypełniło, co napisane jest w Psalmie: „Nie są to mowy ani opowieści, których dźwięku można nie słyszeć. Po całej ziemi rozbrzmiewa ich głos, do krańców świata dociera ich słowo” (Ps 18, 4–5).

30. A więc człowiek został złączony i jakby zmieszany ze Słowem Bożym²³, kiedy z nastaniem pełności czasu Syn

²³ Zob. wyżej, str. 170, przyp. 14. Ale kontekst tutaj jasno podaje myśl ortodoksyjną.

Boży został posłany na ten świat i narodził się z niewiasty, żeby stać się Synem Człowieczym ze względu na synów ludzkich. Natura anielska mogła przedstawiać przedtem tę Osobę, ażeby stać się Jej zapowiedzią. Ale nie mogła przywłaszczyć sobie tej Osoby tak, by stać się nią sama.

5. Uwagi na temat teologii trynitarniej

Osoby Trójcy Świętej nierozdzielne w działaniu, objawiają się jednak osobno

XXI. 30. A co do objawień Ducha Świętego w widzialnej postaci bądź gołębiczy (Mt 3, 16), bądź ognistych języków (Dz 2, 3) – gdy Jego współwieczną z Ojcem i Synem i równie jak Oni niezmienną substancję przedstawiały ruchy i formy poddanego Mu stworzenia, którym się posługiwał, nie łącząc się z nim jednak w jedność osobową tak, jak to miało miejsce z ciałem przyjętym przez Słowo, – nie śmiem twierdzić, że już przedtem nie zdarzyło się nic takiego.

Natomiast śmiało mogę to wprost powiedzieć, że Ojciec, Syn i Duch Święty, będąc jedną i tą samą istotą, Bogiem Stworzycielem, Trójcą wszechmocną, są nierozdzielni w działaniu. Nie mogą jednak w ten sposób nierozdzielnie się ukazywać za pośrednictwem tak nieproporcjonalnie niższego stworzenia, zwłaszcza cielesnego. Tak samo i nasze słowa, związane przecież z dźwiękami materialnymi, nie mogą wymienić Ojca, Syna i Ducha Świętego inaczej, jak w pewnych wyraźnie podzielonych odcinkach czasu, które są wypełnione sylabami wyrazów. Niewątpliwie w istocie swej, ci Trzej stanowią jedno. Ojciec i Syn, i Duch Święty niezmiennie trwają ponad całym stworzeniem, poza wszelką zmianą czasową czy podziałem przestrzennym, są razem jednym i tym samym z wieczności w wieczność jako sama wieczność, która trwa w prawdzie i miłości. Lecz w moich słowach Ojciec, Syn i Duch Święty są rozdzieleni i nie można razem wymówić Ich imion, a litery tych imion zajmują oddzielne miejsca.

Podobnie jest z wymienianiem mojej pamięci, 910 rozumu i woli: poszczególne nazwy odnoszą się do różnych rzeczywistości, ale każda ich czynność posługuje się wszystkimi trzema razem, gdyż nic w tej trójcy nie odbywa się bez współdziałania pamięci, rozumu i woli²⁴. Tak samo cała Trójca razem jest źródłem głosu Ojca, ciała Syna i gołębiczy Ducha Świętego, chociaż każda z tych rzeczy odnosi się do poszczególnych Osób. Przez to podobieństwo poznajemy w jakiś sposób, że nierozdzielna Trójca osobno się ukazuje w postaci widzialnego stworzenia, a działanie Jej, choć nierozdzielne, odnosimy jednak w poszczególnych rzeczach do objawiania się w nich bądź Ojca, bądź Syna, bądź Ducha Świętego.

Różnica pomiędzy Wcieleniem a innymi misjami

31. Gdyby mnie więc zapytano: skąd przed Wcieleniem Słowa Bożego brały się głosy, widzialne kształty i postaci zapowiadające Jego przyjście, odpowiedziałbym, że Bóg dokonał tego przez aniołów, co – jak sądzę – dostatecznie chyba wykazałem na tekstach Pisma św.²⁵

A na pytanie: w jaki sposób dokonało się samo Wcielenie, powiem, że Słowo Boże stało się ciałem, to jest człowiekiem, przez co jednak samo nie zmieniło się i nie obróciło w coś innego. Było tu nie tylko Słowo Boże i ciało, ale i rozumna dusza ludzka²⁶. A całość ta nazywa się Bogiem ze względu na Boga, człowiekiem zaś ze względu na człowieka. Jeśli trudno to pojąć, niech duch oczyszcza się przez wiarę, coraz bardziej zupełne odwrócenie się od grzechu, przez dobre uczynki i modlitwę z jękiem i wołaniem świętych pragnień, ażeby z Bożą pomocą idąc naprzód i pojmował, i miłował.

²⁴ Jak w ks. III (zob. str. 134, przyp. 10) Augustyn podaje tutaj dyskretnie temat zasadniczych rozważań, z którymi występuje w ostatniej części swego dzieła.

²⁵ W ciągu całej ks. III.

²⁶ Jasne odparcie apolinaryzmu (zob. wyżej, str. 85, przyp. 11). A następne zdanie przypomina naukę o „współorzekaniu przymiotów” u Chrystusa (Ks. I, przyp. 22, str. 41). Zob. W. GRANAT, *Chrystus Bóg-człowiek*, Lublin 1959, str. 264–266.

A jeśli ktoś pyta: w jaki sposób po Wcieleniu Słowa dawał się słyszeć głos Ojca i była widziana cielesna postać, w której ukazywał się Duch Święty, nie wątpię, że działało się to za pośrednictwem stworzenia. Ale czy było to tylko cielesne i widzialne stworzenie? Czy może złączone z duchem rozumnym albo intelektualnym (tak bowiem niektórym spodobało się nazywać to, co Grecy określają jako νοερόν), choć nie w jedności osobowej z Nim, lecz tylko służące za znak i to w tej mierze, w jakiej Bóg uznał za potrzebne. Któż by bowiem utożsamiał z Ojcem to jakieś tam stworzenie, za którego pośrednictwem dał się słyszeć głos Ojca, albo z Duchem Świętym utożsamiałby to stworzenie, którym posłużył się Duch Święty, ukazując się w postaci gołębicy czy ognistych języków? I któż by to powiedział, że stało się ono Duchem Świętym, tak jak Syn Boży stał się naprawdę człowiekiem narodzonym z Dziewicy?

Trudno wiedzieć, czy nie należałoby tłumaczyć tego inaczej. W każdym razie nie wolno tutaj pochopnie czegoś twierdzić. Nie zdaje mi się jednak, by te zjawiska mogły mieć miejsce bez udziału rozumnego czy duchowego stworzenia. Ale nie tu jeszcze miejsce na wyjaśnianie tych rzeczy. Jeśli Bóg da siły, najpierw trzeba rozpatrzyć i odeprzeć argumenty heretyków, które wywodzą nie z Pisma św., ale z własnych rozumowań, co – jak im się zdaje – zmusza nas do rozumienia w ich duchu wypowiedzi Pisma o Ojcu, Synu i Duchu Świętym tak, jak oni chcą.

Zakończenie: Posłania nie oznaczają niższości

32. Nie ma więc niższości Syna z powodu Jego posłania 911 przez Ojca, ani niższości Ducha Świętego z powodu Jego posłania przez Ojca i Syna, co chyba dostatecznie zostało wykazane. Bądź ze względu na widzialne stworzenie, bądź może bardziej jeszcze ze względu na znaczenie pierwszej zasady, a nie z racji nierówności, różności czy niepodobieństwa natury, zostało to tak podane w Piśmie św. i tak należy to rozumieć. Przypuśćmy, że Bóg Ojciec

chciał widzialnie się ukazywać za pośrednictwem poddanego sobie stworzenia, 912 czyż nie byłoby jednak niedorzeczne mówić o Jego posłaniu przez Syna, którego zrodził, albo przez Ducha Świętego, który od Niego pochodzi?

Tyle wystarczy w tej księdze. W następnych z pomocą Pana rozpatrzemy argumenty heretyków i zobaczymy, jak je odeprzeć.

KSIEGA PIĄTA

PRZECIW ARIANOM NAUKA O RELACJI

I. ZASADY

1. Niezmiennność Boża

Prośba do Boga

I. 1. Przystępuję obecnie do mówienia o rzeczach, co do których żaden z ludzi, a w każdym razie ja, nie jest zdolny w pełni wypowiedzieć tego, co o nich myśli; choć także i umysł nasz, kiedy o Bogu Trójcy Świętej rozmyślamy, czuje, jak bardzo nie dorasta do tego przedmiotu, i nie pojmuje go, jakim jest¹. Lecz napisano, że nawet tak wielcy jak Apostoł Paweł widzieli tutaj „niejasno, jak w zwierciadle” (1 Kor 13, 12). Najpierw więc Pana, Boga naszego – o którym winniśmy wciąż rozmyślać, choć nie umiemy godnie o Nim myśleć, którego winniśmy chwalić, błogosławiąc Go w każdym czasie (Ps 33, 1), a na to, by mówić o Nim nie mamy odpowiednich słów – Jego to proszę o pomoc w rozumieniu i w wyjaśnianiu tego, co tu zamierzyłem. I proszę Go, aby wybaczył, jeśli w czym uchybię, gdyż pomny jestem nie tylko na to, com zamierzył, ale również i na słabość moją.

Wzajemna wyrozumiałość autora i czytelnika

Czytających tę rzecz proszę o wyrozumiałość, jeśli zauważą, że nie potrafił dobrze wyrazić tego, co chciałem

¹ Streszczenie zasadniczych wywodów ks. V w Postwiiu, n. 26, str. 576–577.

powiedzieć, a co oni lepiej rozumieją, albo jeśli nie rozumieją czegoś z powodu niejasności mojego wykładu. Ja również będę dla nich pobłażliwy, gdy z braku pojętności nie będą mogli czegoś zrozumieć.

2. Łatwiej nam przyjdzie wzajemnie siebie rozumieć, jeśli poznamy, albo też mocno i niewzruszenie będziemy wierzyć, że do tego, co dotyczy niezmiennej i niewidzialnej natury Najwyższego Żyjącego, który sam sobie wystarcza, nie wolno stosować miary i ocen wytworzonych w oparciu o znajomość rzeczy widzialnych i zmiennych, śmiertelnych i marnych. Zresztą i tak trudno nam o naukowe pojęcie i często zawodzimy nawet w odniesieniu do rzeczy podpadających pod zmysły ciała albo dotyczących naszego wewnętrznego życia. A jednak nie jest to zuchwalstwem, że pobożna wiara pała gorącym pragnieniem przerastających ją rzeczy Boskich i niewysłowionych, jeśli pragnienie to roznieca nie pycha ufna we własne siły, ale łaska samego Stwórcy i Zbawiciela. Jakim bowiem rzutem umysłu człowiek Boga obejmie, jeśli sam nie obejmuje własnego umysłu, którym chce Boga uchwycić?

To co w nas najlepsze winno być punktem wyjścia dla myśli o Bogu

A jeśli już człowiek pojmuje swój własny rozum, to niechaj pilnie zwróci na to uwagę, że stanowi on to, co jest najlepsze w jego naturze.

I niech zobaczy, czy w nim odkrywa jakieś zarysy form, blask kolorów, wielkość wymiarów, rozmieszczenie części, rozciągłość masy, przenoszenie się z miejsca na miejsce i inne podobne rzeczy. Na pewno nic z tego nie znajdziemy w tym, co jest w naszej naturze najlepsze, to jest w naszym umyśle, którym pojmujemy mądrość, o ile nas na to stać. Czego więc nie znajdujemy w tym, co w nas jest najlepsze, tego nie powinniśmy szukać w Tym, który jest o wiele lepszy od tego, co w nas jest najlepsze. Starajmy się więc pojąć Boga – jeśli możemy i na ile możemy – jako dobrego bez jakości, wielkiego bez wymiarów, jako Stwórcę bez konieczności i braków, jako zajmującego pierwsze miejsce,

a bez miejsca, jako wszystko obejmującego, a bez zewnętrznej postaci, bez miejsca, a wszędzie obecnego, bez czasu, a wiecznego, niezmiennego, a sprawcę dokonujących się zmian, niczemu nie podległego. Jeśli ktoś w taki sposób myśli o Bogu, to – nawet nie mogąc doskonale poznać, kim jest Bóg – niechaj z pobożną czcią wystrzega się, żeby nie myśleć o Nim tego, czym Bóg nie jest.

Bóg jest istnością

II. 3. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że Bóg jest substancją, istnością, co by można lepiej jeszcze nazwać istotą, *ousia*, jak mówią Grecy.

Podobnie bowiem jak *sapientia*, mądrość wywodzi się od *sapere*, a od wiedzieć – wiedza, tak samo od tego, co jest, co istnieje, wywodzi się istność, istota. A któż bardziej jest, jak nie Ten, który rzekł słudze swemu Mojżeszowi: „Jam jest, którym jest” oraz: „Tak powiesz synom Izraelowym: Który jest, posłał mię do was” (Wj 3, 14)? Inne istności, czyli istoty albo substancje przyjmują przypadłości, które w nich powodują większe czy mniejsze, ale w każdym razie jakieś zmiany. W Bogu jednak nie może się przydarzyć nic takiego. Przeto jest tylko jedna niezmienna substancja, czyli istota, a jest nią Bóg. Jemu zaiste sam byt, istnienie – od czego wywodzi się nazwa istoty – odpowiada w najwyższym stopniu i najprawdziej. To zaś, co się zmienia, nie zachowuje tego samego bytu. A to, co może ulegać zmianom, nawet jeśli się nie zmienia, może jednak nie być tym, czym było. Dlatego bytem w najprawdziwszym znaczeniu i bez żadnych zastrzeżeń jest jedynie to, co nie tylko nie zmienia się, ale w ogóle nie może ulec zmianie.

Argument arian

III. 4. Zacznijmy więc od odpowiedzi przeciwnikom 913 naszej wiary na te sprawy, co do których żaden wyraz nie dorównuje pojęciu o nich, ani też żadna myśl, żadne pojęcie nie dościga tego, co jest.

Wśród licznych argumentów, jakie arianie zwykli przeciwstawiać wierze katolickiej, za najbardziej oczywisty zdają się uważać następujący. – Mówią oni: „Wszystko, cokolwiek się mówi lub myśli o Bogu, jest brane substancjalnie, a nie przypadłościowo². Więc zarówno to, że Ojciec jest niezrodzony, *ingenitus*, jak i to, że Syn jest zrodzony, należy brać substancjalnie. A przecież to co innego nie być zrodzonym i być zrodzonym. Zatem substancja Ojca i Syna jest różna”.

Odpowiedź na podstawie Pisma św.

Odpowiadamy im: Jeżeli naprawdę wszystko, cokolwiek mówi się o Bogu, rozumie się w sensie substancjalnym, w takim razie i słowa: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30) również należy brać substancjalnie. A więc jedna jest substancja i Ojca, i Syna. Jeśli zaś nie jest to powiedziane w znaczeniu substancjalnym, to można odnieść do Boga coś, co nie jest substancją. Zatem nie musimy substancjalnie rozumieć zarówno tego, że nie jest zrodzony, jak i tego, że jest zrodzony.

Również powiedziane jest o Synu: „Swej równości z Bogiem nie uważał za przywłaszczoną” (Flp 2, 6)... Zastanówmy się: w czym jest równość? Jeśli bowiem nazywa się Go równym nie ze względu na substancjalność, to arianie dopuszczają, by mówiło się o Bogu coś, co nie jest rozumiane substancjalnie. Niech więc przyjmą, że niesubstancjalnie rozumie się określenie „niezrodzony” i „zrodzony”. Jeśli zaś nie zgadzają się na to – ponieważ, jak utrzymują, wszystko, co mówi się o Bogu, jest brane substancjalnie – to w takim razie Syn jest substancjalnie równy Ojcu.

² W obecnym języku teologicznym tomistycznym przypadłością (*accidens*) jest to, co Augustyn omawia na początku ks. VII, str. 238. Tutaj, gdy używa wyrazu *accidens*, ma na myśli przypadkowość.

2. Przypadłość i relacja

Przypadłość

IV. 5. Zazwyczaj przypadłością nazywa się to, co może być utracone wskutek jakiejś zmiany zachodzącej w rzeczy, do której ona się odnosi. Wprawdzie niektórzy mówią o przypadłościach nieodłącznych, będących właściwością nie do oddzielenia, co Grecy nazywają *achorista*³, jak np. czarny kolor piór kruka. Oczywiście pióra tracą tę barwę, nie następuje to jednak, kiedy one istnieją. Utrata taka zdarza się dlatego, że pióra nie zawsze istnieją. A dzieje się to dlatego, że sama materia jest zmienna. Przez to, że dane zwierzę czy pióro, że całe ciało zmienia się i obraca w ziemię, oczywiście ztraca się także i ów kolor. Pewnie, że i przypadłość zwana odłączną jest utracalna nie przez oddzielenie, ale przez zmianę, np. czerń włosów ludzkich, dopóki mogą one siwieć, uważa się za cechę dającą się oddzielić. Lecz dla uważnie patrzących jest całkiem jasne, że owo oddzielanie się, jakby ustępowanie cechy przypadłościowej, nie dokonuje się bynajmniej w taki sposób, jak gdyby coś musiało odchodzić od głowy, gdy ta siwieje, a więc jak gdyby czarność ustępowała nadchodzącej białości i sama następnie miała trwać gdzie indziej. Nie. To jakość barwy zmienia się i przeobraża. Nie ma więc nic akcydentalnego w Bogu, ponieważ nic w Nim nie może się zmienić i nie jest utracalne.

A może komuś na tym zależy, by przypadłością nazywać także i to, co jest nieutracałne, co jednak zmniejsza się albo potęguje, np. życie duszy? Dusza bowiem istniejąc zawsze, również zawsze żyje. Ponieważ jednak żyje doskonalej i pełniej, jeżeli jest mądra, a słabsze jest jej życie, gdy jest pozbawiona mądrości, więc również i tutaj zachodzi pewna zmiana, choć nie w tym znaczeniu, by w niemądrym miało nie być życia, tak jak nie ma mądrości. Jest go jednak mniej. Lecz nic podobnego nie zachodzi w Bogu, ponieważ Bóg zawsze pozostaje całkowicie niezmienny.

³ Nieodłączalne.

Relacja

V. 6. Dlatego o niczym w Bogu nie mówi się jako o przypadłości, **914** ponieważ nic w nim nie jest przypadkowe. Niemniej jednak nie o wszystkim w Bogu mówi się jako o substancji.

Co w rzeczach stworzonych i zmiennych nie jest substancją, to musi być przypadłością. Akcydentalne bowiem jest w nich wszystko, cokolwiek mogą utracić, albo co może w nich zmaleć: tak wielkości, jak jakości, i to co się uważa za będące w stosunku do czegoś, a więc przyjaźń, pokrewieństwa, służebności, podobieństwa, równość i inne rzeczy podobne, położenie i wygląd, miejsca i czasy, działanie i doznawanie...

W Bogu zaś nie mówi się o niczym jako o przypadłości, ponieważ nie istnieje w Nim nic zmiennego. A jednak nie wszystko, co się o Bogu orzeka, mówi się jako o substancji. Mówi się bowiem „ku czemuś”⁴, tak jak Ojciec do Syna, Syn do Ojca, a to nie jest akcydentalne, gdyż pierwszy jest zawsze Ojcem, a drugi – zawsze Synem. Owo „zawsze” należy rozumieć nie w takim tylko znaczeniu, że odkąd Syn został zrodzony, to już nie przestanie być Synem, a Ojciec Ojcem. Nie. To znaczy, że Syn zawsze był zrodzony i nigdy nie zaczął być Synem. Gdyby kiedyś zaczął być Synem czy kiedyś miał przestać Nim być, to trzeba by to uważać za przypadłość.

Gdyby zaś Ojca nazywało się Ojcem ze względu na Niego samego, a nie ze względu na Syna, i gdyby Syn był Synem absolutnie, a nie w stosunku do Ojca, – wtedy w znaczeniu substancjalnym nazywalibyśmy jednego Ojcem, a drugiego Synem. Ale ponieważ Ojciec jedynie dlatego zwie się Ojcem, że ma Syna, a Syn nazywa się tak dlatego, że ma Ojca, przeto określenia takie nie należą do rzędu substancji, bo każdy z NICH jest tym, co się o Nim

⁴ Augustyn posługuje się tutaj pojęciami logiki Arystotelesa, które sobie przywoił z tłumaczeń Wiktoryna (*Wyznania*, IV, 16, 28, P. L. 32, 704). Te pojęcia były ogólnie już przyjęte przez Ojców greckich (np. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowa* 29, 15, *Teologiczna* 3, P. G. 36, 96 B–C), ale Augustyn tutaj wprowadza je do teologii łacińskiej. Powtórzy tę naukę w ks. VIII, str. 261–262, kiedy będzie streszczał wszystkie swoje poprzednie wywody.

mówi, nie sam w sobie, ale w odniesieniu do drugiego, i nazywa się tak ze względu na stosunek do tego drugiego. Nie ma tu jednak przypadłości, gdyż to, co się nazywa Ojcem, i to, co się nazywa Synem, jest w Nich wieczne i niezmiennie. Dlatego – choć to coś innego, być Ojcem i być Synem – substancja jednak nie jest różna. Bo nie mówi się tego o substancji, lecz o ich wzajemnym stosunku, który nie jest przypadłością, gdyż nie podlega zmianie.

3. O „Niezrodzonym”

Argumentacja arian

VI. 7. Arianie sądzą, że w następujący sposób zdołają zbić naszą argumentację:

„Ojciec” rzeczywiście jest określeniem odnośnym w stosunku do Syna, a Syna nazywa się tak z racji stosunku do Ojca. Natomiast określenia: „Zrodzony” i „Niezrodzony” orzekają o nich samych absolutnie, a nie w odniesieniu do kogoś drugiego⁶. Jeżeli bowiem mówimy „ojciec”, to nie jest tak samo jakbyśmy mówili „niezrodzony”, ponieważ jeżeli ktoś nie zrodził syna, to wcale nie znaczy, by sam nie był zrodzonym, gdyż ludzie, sami zrodzeni, rodzą się jedni z drugich i rodzą innych ludzi. Mówią więc: „Ojciec” jest oznaczeniem odnośnym do „Syna”, a „Syn” – do „Ojca”. Natomiast „niezrodzony” i „zrodzony” orzekają jedynie o nim samym sobie. A ponieważ wszystko, co jest oznaczeniem absolutnym, orzeka się jako o substancji, i ponieważ jest to coś zupełnie różnego nie być zrodzonym i być zrodzonym, przeto zachodzi tutaj różność substancji.

Twierdząc tak, arianie nie zdają sobie sprawy z tego, że mówią o Niezrodzonym coś, co wymaga głębszego rozpatrzenia. Nie z tej bowiem racji jest się ojcem, że się jest niezrodzonym, i nie dlatego jest się niezrodzonym, że się

⁶ Zob. Postowie, n. 6. Nauka Eunomiusza jest dobrze znana szczególnie z jego własnej *Apologii* (u św. Bazylego, P. G. 30, 835 nn.) i z obszernych traktatów św. Bazylego (P. G. 30) i św. Grzegorza z Nissy (P. G. 45). Dla niego „zrodzony” znaczy „stworzony”.

jest ojcem, w następstwie czego mielibyśmy uważać określenie „niezrodzony” za absolutne, a nie relatywne. Wskutek niezrozumienia nie dostrzegają oni, że nie można powiedzieć „zrodzony” inaczej, jak w odniesieniu do czegoś. Przecież synem jest się dlatego, że się jest zrodzonym, 915 a jak się jest synem, to się jest zrodzonym. Zatem, jak ma się Syn do Ojca, tak zrodzony pozostaje w relacji do rodziciela, a jak Ojciec odnosi się do Syna, tak rodziciel do zrodzonego. A więc mówiąc o „rodzicielu” i o „niezrodzonym”, mamy do czynienia z dwoma różnymi pojęciami. Bo chociaż i jedno i drugie mówi się o Bogu Ojcu, jednak pierwsze z tych oznaczeń odnosi się do Zrodzonego, to jest do Syna, czemu nawet arianie nie przeczą; a co do drugiego, to zapewniają oni, że „Niezrodzony” mówi się w sensie absolutnym.

Powiadają oni więc: Jeżeli jakieś oznaczenie absolutne stosuje się do Ojca, a nie można go w sensie absolutnym zastosować do Syna, jeśli wszelkie oznaczenia absolutne posiadają wartość substancji, i jeśli „Niezrodzony” jest oznaczeniem absolutnym, nie dającym się odnieść do Syna, – to „niezrodzony” oznacza substancję i nie można tego stosować do Syna, więc mamy do czynienia z różnymi substancjami.

Odpowiedź Augustyna

Na te sofizmaty odpowiada się tak, by sami arianie musieli powiedzieć, na czym polega równość Syna w stosunku do Ojca: czy na tym, co się o Nim orzeka w sensie absolutnym, czy też na tym, co się o Nim mówi w odniesieniu do Ojca?

– Otóż nie w tym, co się do Ojca odnosi, ponieważ „Syn” mówi się ze względu na Ojca, Ten zaś jest nie synem, lecz Ojcem. Wzajemne odnoszenie się do siebie pomiędzy ojcem a synem jest inne niż w stosunku zachodzącym pomiędzy przyjaciółmi czy sąsiadami. Mówi się bowiem „przyjaciół” w odniesieniu do przyjaciela, a jeśli się w równym stopniu kochają, to taka sama przyjaźń jest w obydwu. Tak samo relatywnie mówi się „sąsiad” w stosunku

do sąsiada, gdyż jednakowo z sobą sąsiadują (bo pierwszy jest tak samo sąsiadem drugiego, jak drugi jest sąsiadem pierwszego) i sąsiedzkłość jest jednakowo w obydwu. Natomiast „syn” mówi się w relacji nie do syna, ale do ojca. I nie w tym, że się do ojca odnosi, syn jest równy ojcu. Pozostaje więc jedynie to, że Syn jest równy z Ojcem w tym, co się o Nim orzeka absolutnie. Absolutnie orzeka się według substancji. Zatem są równi według substancji. Więc substancja ich jest ta sama. Kiedy zaś o Ojcu się mówi „Niezrodzony”, wówczas wymienia się nie to, czym Ojciec jest, ale to, czym nie jest. A negacja tego, co jest relatywne, nie jest wcale negacją substancji.

Przykłady

VII. 8. Wyjaśnia to przykłady. Najpierw trzeba stwierdzić, że „Zrodzony” oznacza to samo, co „Syn”. Dlatego jest Synem, że jest zrodzony. A jeśli jest Synem, to jest zrodzony. Kiedy więc mówi się „Niezrodzony”, to dla okazania, że nie jest synem. „Zrodzony” i „Niezrodzony”, *genitus i ingenuitus* dobrze brzmi w języku łacińskim. „Syn” również mówi się po łacinie. Natomiast nie ma zwyczaju mówienia „nie-syn”, *infilius*, choć najzupełniej to samo się rozumie, kiedy się mówi „nie-syn” albo „nie-zrodzony”. Tak samo odnośnymi oznaczeniami są sąsiad i przyjaciel. Nie można jednak powiedzieć niesąsiad tak jak się mówi nieprzyjaciel. Toteż nieważne jest to, czy zwyczaj pozwala mówić o rzeczach tak albo inaczej, ale ważne jest to, co wyjaśnia ich znaczenie. Powiedzmy nie „niezrodzony”, *ingenuitus*, choć można tak po łacinie powiedzieć, ale powiedzmy *non genitus*, nie urodzony, co znaczy zupełnie to samo. Czy wtedy mówimy coś innego niż nie-syn? Ta negatywna partykuła nie nadaje substancjalnego znaczenia wyrazowi, który bez niej posiada znaczenie relatywne. Przeczy ona jedynie temu, co bez niej było orzekane, 916 podobnie jak to ma miejsce w innych kategoriach.

Na przykład w zdaniu: „To jest człowiek”, oznaczamy substancję. Kto zaś powie: „To nie jest człowiek”, ten nie wskazuje przez to na inną kategorię, ale jedynie zaprzeczy

temu właśnie jej rodzajowi. Podobnie jak moje twierdzenie: „To jest człowiek”, dotyczy substancji, tak samo i przeczenie, gdy mówię: „To nie jest człowiek”, również odnosi się do substancji.

Gdy jednak zapytają mnie o ilość czy wielkość, a ja odpowiem: „czworonożny”, to jest: ma cztery nogi, wtedy mówię o ilości, tak samo jak o jakości mówię przez określenie: „biały”, a jakości zaprzeczam, kiedy stwierdzam: „nie jest biały”. Mówiąc: „krewny”, oznaczam stosunek, mówiąc: „nie-krewny”, przeczę stosunkowi. Oznaczam położenie, gdy mówię: „leży”, a przeczę temu położeniu, mówiąc: „nie leży”. Stwierdzam wygląd i zachowanie się przez powiedzenie „uzbrojony”, a przeczyłbym czemuś w tym samym porządku mówiąc: „nie uzbrojony” albo „rozbrojony”. Według czasu rzecz określám, gdy mówię: „wczorajszy”, a przeczę czasowi, stwierdzając: „nie-wczorajszy”. W stwierdzeniu: „w Rzymie” mówię o miejscu, podobnie jak o nim też mówię, oświadczając: „nie w Rzymie”. O działanie chodzi, gdy mówię: „bije”, i działaniu zaprzeczam, stwierdzając, że „nie bije”, to znaczy nie czyni tego. A kiedy powiem: „jest bity”, to będzie określenie według kategorii wskazującej na to, że się znosi coś, czemu bym przeczył, mówiąc: „nie jest bity”. Jednym słowem jest wiele kategorii, według których można orzekać, a przez dodanie partykuły „nie”, przeczymy jedynie temu ich rodzajowi, o którym mowa w danym wypadku.

„Niezrodzony” jest oznaczeniem relatywnym

Jeśli tak jest, to mówiąc: „syn”, wskazuję na substancję, a przeczę jej również w porządku substancjalnym, przez powiedzenie: „Nie-syn”. Natomiast mówiąc: „jest synem”, określám relację, bo wskazuję na jego odnoszenie się do ojca. Moje zaprzeczenie temu, gdybym powiedział: „nie jest synem”, byłoby również relatywne, bo zaprzeczenie to odnosiłoby się do rodzica dla wykazania, że nie jest on rodzicem.

Jeśli termin „zrodzony” znaczy tyle, co „syn”, jakeśmy to przedtem stwierdzili, to „niezrodzony” oznacza to sa-

mo, co „nie-syn”. A ponieważ relatywnie przeczymy mówiąc: „nie-syn”, to również relatywnie zaprzeczamy, kiedy mówimy: „nie-urodzony” (cóż bowiem innego oznacza termin: „niezrodzony”?). Nie wychodzi się więc z porządku kategorii relacji, kiedy się mówi: „niezrodzony”. Tak jak określenie „zrodzony” odnosi się nie do siebie samego, ale wskazuje na pochodzenie od rodzica, tak samo określenie „niezrodzony” nie jest oznaczeniem absolutnym, odnoszącym się do samego podmiotu, ale wskazuje na to, że tu nie było rodzica. Oba oznaczenia pozostają w porządku tej samej kategorii logicznej, którą nazywamy relacją, czyli stosunkiem.

Otóż to, co się relatywnie orzeka, nie oznacza substancji. Więc mimo różnicy pomiędzy zrodzonym i niezrodzonym, nie mamy tutaj do czynienia z różną substancją, ponieważ tak jak „syn” odnosi się do „ojca”, a „nie-syn” do „nie-ojca”, tak samo „zrodzony” odnosi się do „rodzica”, a „niezrodzony” z konieczności musi odnosić się do „nie-rodzica”.

II. ABSOLUTNE I RELATYWNE ORZEKANIE O BOGU

1. Nie ma liczby mnogiej w Trójcy Świętej

Niektóre oznaczenia substancjalne

VIII. 9. Przede wszystkim winniśmy pamiętać o tym, że wszystko, cokolwiek orzeka się w sensie absolutnym o tej najwyższej 917 i Boskiej wzniosłości, jest oznaczeniem substancjalnym; natomiast jej oznaczenia relatywne należą do porządku relacji, a nie substancji.

Pamiętajmy też, że moc tożsamości istoty w Ojcu, Synu i Duchu Świętym jest tak wielka, iż cokolwiek orzeka się absolutnie o którejś z Osób, to mówi się o całej Trójcy w liczbie pojedynczej, a nie mnogiej. A więc: Ojciec jest Bogiem, Syn jest Bogiem i Duch Święty jest Bogiem. Nikt nie wątpi, że orzeka się tutaj w sensie substancjalnym.

Mówimy jednak o tej najwyższej Trójcy nie trzech bogowie, ale jeden Bóg. Tak samo Ojciec jest wielki, Syn jest wielki i wielki jest Duch Święty: a jednak nie trzech wielkich, tylko jeden wielki. Bo nie tylko o Ojcu (jak mylnie sądzą arianie), ale o Ojcu i Synu, i Duchu Świętym jest napisane: „Ty sam jesteś Bogiem wielkim” (Ps 85, 10*). Dobry jest Ojciec, dobry Syn i dobry Duch Święty. Ale nie trzech dobrych, tylko jeden dobry, o którym napisano: „Nikt nie jest dobry, jeno Bóg”. Tak bowiem Pan Jezus powiedział, jak gdyby karcąc tego, który Go nazwał „Nauczycielem dobrym” (Mt 18, 19. 18) i widział w nim tylko człowieka. Nie powiedział więc: „Nikt nie jest dobry, jeno Ojciec”, ale rzekł: „Nikt nie jest dobry, jeno Bóg”. Przez imię Ojca bowiem rozumiałoby się tylko osobę Ojca, a przez imię Boga, rozumie się i Ojca, i Syna, i Ducha Świętego, bo Trójca jest jednym jedynym Bogiem.

Inne kategorie

O położeniu, zachowaniu się, miejscu i czasie można mówić w odniesieniu do Boga tylko przenośnie, a nie właściwie. Mówi się: „Który siedzisz na cherubach” (Ps 79, 2), co dotyczy położenia; mówi się, że głęбина jest Mu odzieniem jak szata (Ps 103, 6), a to należy do zachowania się i wyglądu; „Lata twoje nie ustaną” (Ps 101, 28) – słowa te wymieniają czas; „Jeśli wstąpię do nieba, tyś tam jest” (Ps 138, 8) – tu znów mamy miejsce.

Możliwe, że to, co się tyczy działania, prawdziwie się mówi o Bogu, bo tylko Bóg działa, a nie jest uczyniony i w istocie swej jako Bóg nie podlega biernie cudzemu działaniu. Przeto wszechmocny jest Ojciec, wszechmocny Syn i wszechmocny Duch Święty, jednak nie trzech wszechmocnych, tylko jeden Wszechmogący, „albowiem z niego, przez niego i w nim jest wszystko: jemu chwała” (Rz 11, 36).

A więc wszystko, co się w sensie absolutnym orzeka o Bogu, czy o poszczególnych Osobach, to jest o Ojcu, Synu i Duchu Świętym, czy łącznie o Trójcy, to mówi się w liczbie pojedynczej, a nie mnogiej. Bo dla Boga być i być

wielkim, to nie są dwie różne rzeczy, ale dla Niego być to jest być wielkim. Więc jak nie mówimy o trzech istotach, tak nie mówimy o trzech wielkościach, tylko o jednej istocie i jednej wielkości. Mówię „istota”, po grecku *ousia*, my jednak częściej posługujemy się terminem „substancja”.

Formuła trynitarna u Greków i łacinników

10. Grecy mówią również: „hipostaza”. Nie wiem jednak dokładnie, na czym polega różnica pomiędzy *ousia* a *hypostasis*, gdyż większość z nas, rozprawiając o tych kwestiach po grecku, zwykła mówić: *mia ousia treis hypostaseis*⁶, co by było po łacinie: jedna istota, trzy substancje.

IX. Zakorzeniony u nas sposób mówienia doprowadził do tego, że mówiąc „istota”, 918 rozumiemy to samo, co oznacza „substancja”. Dlatego nie ośmielamy się powiedzieć: jedna istota, trzy substancje, ale: jedna istota albo substancja, trzy Osoby⁷. Tak mówią liczni łacinnicy, poważni i wiarygodni, nie znajdując bardziej odpowiedniego sposobu wyrażania słowami tego, co pojęli bez słów. W rzeczy samej, Ojciec nie jest Synem, ani Syn Ojcem, a Duch Święty, którego nazywa się również Darem, nie jest ani Ojcem, ani Synem, a więc rozumie się, że są Trzej. Dlatego powiedziane jest w liczbie mnogiej: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Pan nie powiedział: „Jedno jest”, jak twierdzą sabelianie⁸, ale „jedno jesteśmy”. Gdy jednak pytamy: Co za Trzej? – wówczas język ludzki zmaga się z wielkimi trudnościami. Odpowiada się wprawdzie: „Trzy Osoby”, ale mówi się tak nie tyle po to, żeby je wyrazić, ile raczej dlatego, żeby nie pozostać nic nie powiedziawszy.

⁶ „Sobór Wyznawców” w Aleksandrii (362) pod przewodnictwem św. Atanazego nie rozróżnia jeszcze *ousia* i *hypostasis*, ale już św. BAZYLI mówi o jedynej *ousia* i trzech *hypostaseis*, w *De Spiritu Sancto* 18, 47, P. G. 32, 153; Epist. 296, 6, P. G. 32, 884; Por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Epist.* 101, P. G. 37, 177; *Mowa* 20, 6, P. G. 35, 1072; *Mowa* 39, 11, P. G. 36, 345.

⁷ Grecy także używają wyrazu *prosopon* (*persona*, osoba), np. św. BAZYLI, *Homilia* 24, 3, P. G. 31, 605. Św. GRZEGORZ Z NAZJANZU (*Mowa* 39, 11, P. G. 36, 345) podkreśla, że używa się wymiennie *hypostasis* albo *prosopon*.

⁸ Od Sabeliusza, albo monarchianie, którzy uznają w Bogu tylko jedną osobę o trzech obliczach (modalizm). Zob. Poświęcie, przyp. 21, str. 536–537.

Przykład z wielkości

X. 11. Podobnie jak nie mówimy trzy istoty, tak samo nie mówimy trzy wielkości albo trzej wielcy.

W rzeczach, które dlatego są wielkie, że partycypują w wielkości, w których być i być wielkimi, to nie jest to samo, jak np. wielki dom, wielka góra albo wielki duch; w tych rzeczach czym innym jest wielkość, a czym innym to, co ta wielkość czyni wielkim. Tak, wielkość to nie jest to samo, co wielki dom. Lecz prawdziwą wielkością jest ta, która sprawia nie tylko to, że wielki dom czy jakaś wielka góra są wielkie; ale przez nią wielkim jest wszystko, cokolwiek jest wielkiego, tak że wielkość to coś innego niż to, co się określa jako wielkie. Ta wielkość źródłowo, z samego założenia, jest wielka i o ileż przewyższa wszystko, co jest wielkie przez uczestnictwo w niej.

Bóg nie jest wielki taką wielkością, nie będącą tym samym, czym On jest, bo w takim razie Bóg byłby wielki przez partycypację w wielkości, i owa wielkość byłaby czymś większym niż Bóg. A przecież nie ma nic większego niż Bóg. Więc jest wielki tą wielkością, która jest tym samym, co On, przez którą jest On samą wielkością. Dlatego, podobnie jak nie mówimy trzy istoty, tak również nie mówimy trzy wielkości. W Bogu bowiem to samo znaczy być i być wielkim. Z tej samej racji nie mówimy o trzech wielkich, ale o jednym wielkim, gdyż Bóg jest wielki nie przez partycypację w wielkości, ale jest wielki sam przez się, bo On sam jest swoją własną wielkością.

To samo można powiedzieć o dobroci, o wieczności, o mocy Bożej i o wszystkich kategoriach, jakie się dają do Boga zastosować, o wszystkim, co się o Nim samym orzeka, nie w przenośni i podobieństwach, ale właściwie, o ile w ogóle ustami ludzi można o Bogu powiedzieć coś we właściwym znaczeniu.

2. Określenia dotyczące życia trynitarnego

Relatywny charakter określeń

XI. 12. Określenia, których się używa we właściwym znaczeniu dla poszczególnych Osób w tejże Trójcy, nigdy nie odnoszą się do samych Osób, ale wskazują albo na ich wzajemne odnoszenie się jednych względem drugich, albo na ich stosunek do stworzenia.

Jasne więc, że są to oznaczenia relatywne, a nie substancjalne. Tak bowiem jak Tróję nazywa się jedynym Bogiem, wielkim, dobrym, wiecznym i wszechmocnym, tak samo można mówić, że Bóg jest sam swoją Boskością, sam swoją wielkością, dobrocią, wiecznością i swoją wszechmocą.

Nie można jednak nazwać Trójcy 919 „Ojcem”, chyba że przenośnie w odniesieniu do stworzenia, ze względu na przybranie synowskie. W każdym razie słów Pisma: „Słuchaj, Izraelu! Pan, Bóg twój, Pan jeden jest” (Pwt 6, 4*), nie należy rozumieć z wyłączeniem Syna albo Ducha Świętego, gdyż jedynego Pana, Boga naszego, słusznie nazywamy również Ojcem naszym, bo nas odrodził przez swoją łaskę. Ale w żaden sposób nie można Trójcy nazwać Synem.

Imię Ducha Świętego

Natomiast wyrażenie „Duch Święty”, zgodnie z tym, co napisano: „Duchem jest Bóg” (J 4, 24), może odnosić się do całej Trójcy Świętej, bo i Ojciec jest duchem, i Syn, i Duch Święty. A ponieważ i Ojciec, i Syn, i Duch Święty są jednym Bogiem, i to Bogiem świętym, Bogiem, który jest duchem, przeto Tróję Świętą można nazwać Duchem Świętym.

Jednakże Duch Święty – nie jako Trójca, ale Ten, który jest w Trójcy, którego jako własnym imieniem nazywa się „Duchem Świętym” – oznacza relację, ponieważ i do Ojca, i do Syna się odnosi, gdyż Duch Święty jest Duchem i Ojca, i Syna. Lecz sama relacja nie okazuje się w tym imieniu.

Natomiast okazuje się ona, kiedy się Go nazywa Darem Bożym (Dz 8, 20). Jest bowiem Darem wzajemnym i Ojca, i Syna, bo i „od Ojca pochodzi” (J 15, 26), jak Pan powiada, i to, co mówi Apostoł: „Kto Ducha Chrystusowego nie ma, ten do niego nie należy” (Rz 8, 9), z pewnością do Ducha Świętego się odnosi.

Kiedy mówimy dar dawcy albo dawca daru, to tak jedno, jak drugie, wyraża wzajemne odnoszenie się. Zatem Duch Święty jest jakąś niewysłowioną wspólnotą⁹ Ojca i Syna. I może właśnie dlatego posiada to imię, że można je stosować i do Ojca, i Syna, ponieważ jako imię własne wyraża to, co jest dla Nich wspólne, bo i Ojciec, i Syn jest Duchem, i Ojciec, i Syn jest święty. Więc Duch Święty nazywa się Darem Ich Obu, żeby przez to imię, które Obu odpowiada, wyrażała się Ich wzajemna wspólnota.

Oto Trójca, jeden Bóg, jedyny dobry, wielki, wieczny, wszechmocny, który sam jest swoją jednością, Boskością, wielkością, dobrocią, wiecznością i wszechmocą.

Imię „Duch Święty” nie ma odpowiednika

XII. 13. Nie przejmujemy się tym, że mówiąc o relatywnym charakterze imienia Ducha Świętego (nie jako Trójcy, ale Tego, który jest w Trójcy), nie możemy wymienić Jego odpowiednika w relacji.

Nie możemy bowiem wskazać tu takiej odpowiedniości w odnoszeniu się, jak kiedy mówimy: sługa pana, pan sługi, syn ojca, ojciec syna. Mówimy wprawdzie Duch Święty Ojca, ale nie mówimy odwrotnie: Ojciec Ducha Świętego, bo mogłoby się wydawać, że Duch Święty jest Jego synem. Tak samo mówimy o Duchu Świętym Syna, lecz nie mówimy Syn Ducha Świętego, żeby nie rozumiano tego tak, jakby Duch Święty był Jego Ojcem. Rzeczywiście w wielu relacjach zdarza się, że nie ma terminów wzajemnie sobie odpowiadających, które by się do siebie odnosiły. Na przykład trudno o równie oczywiste odnoszenie się jak

⁹ Augustyn użył tutaj wyrazu *communio*, który oznacza czynne złączenie się. Zob. str. 225 (7).

w „zadatku”. Zadatek oczywiście odnosi się do rzeczy, której jest zadatkiem, i zadatek zawsze jest zadatkiem czegoś. Czy jednak wymieniając zadatek Ojca i Syna (2 Kor 5, 5; Ef 1, 14), możemy odwrotnie mówić o Ojcu zadatku albo o Synu zadatku? Tu jednak mówiąc o Darze Ojca i Syna – choć nie możemy powiedzieć 920 Ojciec daru albo Syn daru – przecież dla okazania wzajemnej odpowiedniości mówimy dar dawcy i dawca daru. Tu bowiem można było znaleźć sposób wyrażania się będący w użyciu, a tam było to niemożliwe.

„Początek” – oznaczenie wspólne dla Trzech Osób

XIII. 14. „Ojciec” jest imieniem relatywnym. Tak samo relatywnie należy to rozumieć, jeżeli Mu nadajemy miano „Początku”, albo może jeszcze jakieś inne. Lecz Ojcem nazywa się tak w stosunku do Syna, a Początkiem jest w stosunku do wszystkiego, cokolwiek od Niego pochodzi. Tak samo relatywnie mówi się Syn, a także Słowo, Obraz, gdyż wszystkie te nazwy oznaczają odnoszenie się do Ojca i żadnej z nich nie nadaje się Ojcu. A Początkiem nazywa się również i Syna, bo gdy zapytano Go: „Któżes ty jest?” odpowiedział: „Jam jest początek i tak mówię do was” (J 8, 25). Ale czy jest początkiem Ojca? Z pewnością chciał wtedy pokazać, że jest Stwórcą¹⁰, będąc podobnie jak Ojciec początkiem stworzenia, gdyż od Niego wszystko pochodzi. Bo i określenie „Stwórca” jest relatywne, oznaczając stosunek do stworzenia, podobnie jak pan względem sługi. Kiedy więc i Ojca, i Syna nazywamy początkiem, nie mówimy o dwóch początkach stworzenia. Nie, ponieważ Ojciec i Syn wspólnie są jednym początkiem, tak jak są jednym Stwórcą i jednym Bogiem.

Jeśli coś, pozostając w sobie, rodzi coś albo coś czyni, to jest ono początkiem zrodzonej czy też zrobionej rzeczy. Dlatego nie możemy zaprzeczyć, że również i Ducha Świę-

¹⁰ Autor uważa to twierdzenie za przedłużenie tego, co wcześniej Pan Jezus powiedział: „Jam jest” (J 8, 24) – zob. ks. I, przyp. 32, str. 62, chociaż tekst grecki znany Augustynowi (Koment. do Ewangelii św. Jana, tract. 38, 11, P. L. 35, 1681) brzmi: „Od początku wam to mówię”. Ale Augustyn komentuje tekst łaciński.

tego słusznie można nazwać początkiem, ponieważ nie odmawiamy Mu miana Stwórcy. Napisane jest o Nim, że działa, i to z pewnością działa pozostając w sobie samym, gdyż nie zmienia się i nie obraca w to, co czyni. A co czyni? Zobacz: „A każdemu dostaje się objaw Ducha dla ogólnego pożytku. I tak jednemu dostaje się przez Ducha mowa mądrości, a innemu mowa umiejętności według tegoż Ducha. Jednemu wiara w tymże Duchu, a innemu łaska uzdrawiania w tymże Duchu. Jednemu dar czynienia cudów, innemu prorocтво, innemu rozpoznanie duchów, innemu rozmaitość języków. A wszystko to sprawia jeden i tenże Duch, udzielając każdemu z osobna, jako chce”. A chce jako Bóg. Któż bowiem może zdziałać tak wielkie rzeczy, jeśli nie Bóg? „Tenże Bóg, który sprawia wszystko we wszystkich” (1 Kor 12, 6–11)? Bo jeśli nas zapytają szczególnie o Ducha Świętym, kim On jest? Odpowiemy mu z całą pewnością, że jest Bogiem, że wspólnie z Ojcem i Synem jest jednym Bogiem. Zatem Bóg jest jednym początkiem stworzenia, a nie dwoma czy trzema początkami.

*Ojciec i Syn są jedną Zasadą pochodzenia
dla Ducha Świętego*

XIV. 15. Natomiast we wzajemnym odnoszeniu się w Trójcy Świętej, jeżeli rodzic jest początkiem dla tego, którego rodzi, to Ojciec jest dla Syna początkiem, ponieważ Go rodzi.

Ale czy Ojciec jest początkiem także i dla Ducha Świętego, ponieważ powiedziano „Od Ojca pochodzi”? To nie mała kwestia. Gdyż, jeśli tak jest, to Ojciec jest początkiem nie tylko tego, co rodzi, ale również i tego, co daje¹¹.

Rzuca to nieco światła – jeśli to jest w ogóle możliwe – na sprawę, która zwykła tak samo niepokoić umysły wielu ludzi, a mianowicie: Dlaczego Syn nie jest także Duchem Świętym, jeżeli i On również od Ojca pochodzi, jak o tym czytamy w Ewangelii (J 15, 26)? 921 Oczywiście

¹¹ Kwestia już poruszana wyżej, ks. IV. XX, 29, str. 187.

Duch Święty pochodzi od Ojca, ale jako dany, a nie jako zrodzony. Dlatego też nie nazywa się Synem, ponieważ nie jest zrodzony jak Syn jedyny, ani uczyniony w taki sposób, by miał się przez łaskę narodzić do przybranego synostwa tak jak my. Co bowiem z Ojca jest zrodzone, to tylko do Ojca się odnosi, nazywając się Synem, i dlatego nazywa się Synem Ojca, a nie naszym. To zaś, co jest dane, odnosi się i do tego, kto dał, i do tych, którym jest dane. Przeto Duch Święty nie tylko nazywa się Duchem Ojca i Syna, którzy Go dali, ale również jest Duchem naszym, którzyśmy Go otrzymali. Podobnie powiedziano: „Pańskie jest wybawienie” (Ps 3, 9), gdyż zbawienie należy do Tego, kto daje, i zarazem jest zbawieniem tych, którzy je otrzymują.

Ten Duch nie jest naszym w takim znaczeniu jak duch, przez którego jesteśmy, który jest własnym duchem człowieka i w nim przebywa. Ten Duch nazywa się naszym Duchem w inny sposób, w takim samym znaczeniu, jak kiedy mówimy: „Chleba naszego... daj nam” (Mt 6, 11). To prawda, że i tego ducha, który nazywa się duchem człowieka, również otrzymujemy. „I cóż masz, czego byś nie otrzymał?” (1 Kor 4, 7) Jest jednak różnica pomiędzy tym, co otrzymujemy, żeby istnieć, a tym, co otrzymujemy po to, by być świętymi. Dlatego napisano o Janie, że przychodzi w duchu i w mocy Eliaszowej (Łk 1, 17). „Duch Eliaszowy” oznacza tu Ducha Świętego, którego otrzymał Ełiasz. Toż samo należy rozumieć również i w odniesieniu do Mojżesza, gdy rzekł do niego Pan: „Odejmę z ducha twojego i dam im” (Lb 11, 17), to znaczy: Dam im z Ducha Świętego, z którego tobie dałem. Jeśli więc to, co jest dane, ma zasadę w tym, który je daje, bo nie skądinąd się wzięło, tylko od Niego pochodzi, to winniśmy wyznawać, że Ojciec i Syn są zasadą Ducha Świętego, jednym źródłem, a nie dwoma źródłami. Lecz tak jak Ojciec i Syn są jednym Bogiem, i jak w stosunku do stworzenia są jednym Stwórcą, tak w odniesieniu do Ducha Świętego są jednym początkiem. Dla stworzenia jednak Ojciec, Syn i Duch Święty są jednym początkiem, tak jak są jednym Stwórcą i jednym Panem.

O Duchu Świętym jako o „darze” i jako o „danym”

XV. 16. Następnie stajemy wobec innego jeszcze pytania: Syn przez to, że jest zrodzony, nie tylko jest Synem, ale w ogóle ma to, że jest. Czy i Duch Święty również temu, że jest darem, zawdzięcza nie tylko to, że jest dany, ale że w ogóle jest?

A więc, czy istniał już, zanim był dany, to jest nie będąc jeszcze darem; czy może ze względu na to, że miał być dany, był już darem, choć jeszcze nie był dany? Lecz jeśli pochodzi nie inaczej, jak przez to, że jest dany, to chyba nie pochodziłby, gdyby nie było komu Go dać. Jakżeż mógł już istnieć substancjalnie, skoro istnieje jedynie przez to, że jest dawany; podobnie jak Syn zrodzeniu swemu zawdzięcza nie tylko to, że jest Synem, co należy do porządku relacji, ale w ogóle to, że jest substancjalnie? Czy Duch Święty zawsze pochodzi – nie tylko od wszech czasów – ale wiecznie? A jeśli tak pochodził mając być danym, czy był już darem i to jeszcze zanim zaistniał ktoś, komu miał być dany? Bo przecież co innego znaczy, kiedy się mówi „dar”, a co innego, gdy się mówi „dany”. Bo dar może istnieć przed daniem, ale 922 absolutnie nie można mówić o „danym”, jeśli darowanie nie miało miejsca.

3. Oznaczenia dotyczące stworzenia

Oznaczenia zapożyczone z czasu

XVI. 17. Niech to nie sprawia trudności, że do Ducha Świętego, który jest współwieczny Ojcu i Synowi, stosujemy jednak pewne oznaczenia zapożyczone z czasu, jak np. chociażby samo to, iż jest „dany”. Bo wiecznie Duch Święty jest „darem”, ale w czasie – został „dany”. Podobnie jak można nazywać się panem dopiero od tego czasu, gdy się ma sługę, tak samo to relatywne oznaczenie jest dawane Duchowi Świętemu w powiązaniu z czasem, bo stworzenie, którego jest Panem, nie jest wieczne. W jaki więc sposób wykażemy, że te odnośnie nie są przypadkoś-

ciowe, bo przecież – jak to wykazaliśmy na początku tej rozprawy – nie ma nic czasowego w Bogu, który jest niezmienny.

Otóż to: Bóg nie jest wiecznie Panem? Gdyby tak miało być, to musielibyśmy przyjąć również i wieczność stworzenia, gdyż nie panowałby On wiecznie, gdyby stworzenie nie było wiecznie w Jego służbie. Tak jak nie można być sługą nie mając pana, tak samo nie można być panem bez sług. I gdyby ktoś rzekł: Tak, Bóg jest wieczny, czas zaś nie jest wieczny z racji swej różności i zmienności, a jednak czasy nie w czasie się rozpoczęły (gdyż nie było czasu, zanim czas się nie zaczął. W takim razie nie mogło przydarzyć się Bogu w czasie, że był Panem, bo jest Panem czasów, które nie w czasie się zaczęły). Ale co w takim razie powiedzieć o człowieku? Przecież został stworzony w czasie, a Bóg nie mógł być Panem człowieka zanim ten zaistniał.

Na pewno w czasie przydarzyło się to, że Bóg stał się Panem człowieka. Na pewno w czasie – to nie ulega dyskusji – przydarzyło się to, że Bóg jest Panem i twoim, i moim, którzyśmy ledwie zaczęli istnieć. A jeśli wydaje się to niepewne z powodu niejasności problemu duszy¹², to jakżeż było z ludem izraelskim, którego Panem był Bóg? Przypuśćmy nawet, że natura duszy istniała już – nie zajmujemy się na razie tym, jaką duszę miał ten lud. W każdym razie ludu tego nie było przedtem i wiadomo dobrze od jakiego czasu zaczyna się jego istnienie. A wreszcie, jest to zdarzenie czasowe, że Bóg jest Panem danego drzewa i danego żniwa, które ledwie zaczęły istnieć. Pewnie, że materia już istniała. Ale to coś zupełnie innego być Panem materii od tego, że się jest Panem już ukształtowanej natury. Tak samo i człowiek w innym czasie jest właścicielem drzewa, a w innym właścicielem skrzyni zrobionej z tego drzewa, której nie było jeszcze wówczas, gdy był właścicielem drzewa.

¹² Dusza u Platona jest wieczna. Orygenes przyjmuje także preegzystencję dusz, czyli stworzenie dusz w wieczności (*C. Celsum* I. 32, 39; *Peri Archon* 2, 8 nn. G. C. S. 22, 152).

Zmienia się tylko stworzenie

Jak zatem przekonać się, że nie ma przypadkowości w Bogu? Chyba tylko przez stwierdzenie, że Jego natura nie podlega żadnym zmianom, podczas gdy przypadłości relatywne polegają na tym, że się coś zmienia w ich podmiocie.

Na przykład „przyjaciół” jest oznaczeniem odnośnym. Otóż nie zaczyna się być przyjacielem, zanim się nie zacznie kochać. Musi więc zajść jakaś przemiana w woli człowieka, byśmy mogli powiedzieć o nim „przyjaciół”. Pieniądz – z chwilą, gdy nazwiemy go ceną za coś – staje się oznaczeniem stosunku; lecz sam nie zmienia się przez to, że oznacza cenę, zadatek itp.

Jeżeli pieniądz może – nie zmieniając się sam – przyjmować lub tracić tyle znaczeń relatywnych, przy czym nie zachodzi żadna zmiana ani w jego naturze, ani w formie, dzięki której jest pieniądzem, to o ileż łatwiej to powiedzieć o niezmienniej substancji Boga. Tak, można o niej 923 mówić różne rzeczy oznaczające stosunek do stworzenia, lecz przypadkowy charakter tej relacji poczynającej się dopiero od jakiegoś czasu odnosi się nie do istoty Boga, ale do stworzenia.

„Panie” – mówi Pismo – „stałeś się nam ucieczką” (Ps 89, 1). „Ucieczka nasza”, takie imię nadawane Bogu posiada relatywne znaczenie i do nas się odnosi, bo Bóg staje się naszą ucieczką dopiero wtedy, gdy my się do Niego uciekamy. Ale czy wówczas zmienia się coś w Jego naturze, czy zachodzi w niej coś, czego nie było przedtem, zanim uciekaliśmy się do Niego? Zachodzi pewna zmiana, ale w nas: byliśmy gorsi nie uciekając się do Niego, a przez to, że się uciekamy, stajemy się lepsi. W Nim jednak nie ma żadnej zmiany. Tak samo i Ojcem naszym zaczyna być wówczas, gdy odradzamy się przez łaskę, bo nam dał moc, abyśmy się stali synami Bożymi (J 1, 12). Nasza istota zmienia się na lepsze, gdy stajemy się Jego dziećmi. Wtedy On zaczyna być naszym Ojcem, ale bez żadnej zmiany w Jego naturze.

Jeśli więc w związku z czasem 924 zaczyna się wprowadzać nowe określenia o Bogu, nie znane przedtem, to

oczywiście mają one znaczenie relatywne, ale nie wynikają z jakiejś przypadkowości w Bogu. Natomiast przyjaciel Boży zmienia się przez to, że zaczyna być sprawiedliwy. Daleka jest od nas myśl, by Bóg kochał kogoś docześnie, jakby nową miłością, której w Nim przedtem nie było, gdyż w Nim to, co było, nie przemija, a to, co ma być, już jest. Przeto wszystkich świętych swoich umiłował zanim świat powstał, kiedy ich przeznaczył. Lecz oni mówią, że zaczął ich kochać dopiero wtedy, gdy się nawrócili i kiedy Go znaleźli. Tak bowiem łatwiej to pojąć uczuciom człowieka. Tak samo mówi się, że jest zagniewany na złych, a pełen słodczy względem dobrych. To oni się zmieniają, nie On. Podobnie światło razi chore oczy, a przyjemne jest dla zdrowych. Ale to oczy się zmieniają, nie światło.

KSIĘGA SZÓSTA ¹

WYPOWIEDZI PISMA ŚWIĘTEGO I RÓWNOŚĆ OSÓB BOSKICH

I. EGZEGEZA TEOLOGICZNA NIEKTÓRYCH TEKSTÓW

1. Oznaczenia wspólne Ojcu i Synowi

Argument arian wyprowadzony z 1 Kor 1, 24: „Chrystusa moc Bożą i mądrość Bożą”

I. 1. Równość Ojca, Syna i Ducha Świętego wydaje się niektórym nie do przyjęcia z powodu słów Apostoła mówiących o Chrystusie, że jest „mocą Bożą i mądrością Bożą”². Wydaje im się, że nie może być równości, bo Ojciec nie jest sam mocą i mądrością, ale jest tylko rodzicielem mocy i mądrości.

Rzeczywiście problem ten, dlaczego Boga nazywa się Ojcem mocy i mądrości, wymaga głębokiego zastanowienia. Mówi bowiem Paweł: „Chrystusa – moc Bożą i mądrość Bożą”. Stąd niektórzy z nas wywodzą takie rozumowanie przeciwko arianom, w każdym razie tym, którzy pierwsi zaatakowali wiarę katolicką. Przypisuje się Ariuszowi takie twierdzenie: „Jeżeli jest synem, to się narodził, a jeśli się narodził, to był czas, kiedy nie było Syna”³.

¹ Streszczenie: Poskowie, n. 27, str. 578–579.

² Autor wróci do tej trudności na początku ks. VII, I, 1–2. (Zob. ks. I, przyp. 30, str. 58).

³ H. G. OPITZ, *Athanasius Werke*, III, Berlin 1934, podaje wszystkie teksty Ariusza, które można zebrać u Atanazego, Epifaniasza, Hilarego, Teodoreta. Zdanie wymienione tutaj przez Augustyna znajduje się u EPIFANIUSZA, *Panarion*, herezja 69, 6, P. G. 62, 209. Augustyn zna to dzieło i nawet przetłumaczył je kiedyś na język łaciński.

Mówiąc tak Ariusz nie rozumiał, że narodzić się z Boga, to znaczy także być wiecznym, i że Syn jest współwieczny z Ojcem, podobnie jak blask promieniujący z ognia jest z nim równoczesny, a gdyby ogień był wieczny, to i on także⁴. Z tej racji niektórzy późniejsi arianie poniechali tej nauki i uznali, że Syn Boży nie ma początku w czasie⁵.

Lecz w dyskusjach, jakie nasi wiedli z tymi, którzy utrzymywali, iż był czas, kiedy Syn nie istniał, niektórzy dołączali jeszcze następujące rozumowanie: Jeżeli Syn Boży jest mocą i mądrością Bożą, i jeżeli nigdy nie był bez mocy i mądrości, to Syn Boży jest współwieczny Ojcu. Otóż Apostoł mówi: „Chrystusa – moc Bożą i mądrość Bożą”; a utrzymywać, że Bóg kiedyś był pozbawiony mocy i mądrości, to prosta niedorzeczność. Zatem nie mogło być takiego czasu, kiedy Syn nie istniał.

2. Rozumowanie takie prowadzi z konieczności do twierdzenia, że Bóg nie byłby mądry, gdyby nie miał mądrości, którą zrodził, bo sam z siebie nie jest swoją mądrością. A jeśli tak jest, jeżeli Ojciec jest nie mądrością, ale tylko rodzicielem mądrości, to pytanie, czy można nazwać Syna „mądrością z mądrości”, tak jak się mówi o Nim, że jest „Bogiem z Boga, Światłością z Światłości”⁶. A jeśli to przyjmujemy, czemu w takim razie Ojciec nie miałby być rodzicielem również swej własnej wielkości, dobroci, wieczności i wszechmocy, tak że nie sam by był swoją wielkością, dobrocią, wiecznością i wszechmocą, ale wielki tą wielkością, którą zrodził, tą dobrocią dobry, tą wiecznością i wszechmocą, które z Niego się zrodziły, wieczny i wszechmocny, tak jak jest mądry zrodzoną przez siebie mądrością?

⁴ Pierwszy Orygenes posługuje się tym porównaniem, które Ojcowie kapadoccy rozpowszechnili, zob. Poślowie, przyp. 138 i 139, str. 578.

⁵ To są zwolennicy Eunomiusza (zob. Poślowie, n. 6, str. 541, druga faza walki), dla których zagadnienie Trójcy Świętej jest czysto metafizyczne i znajduje rozwiązanie na podstawie logiki arystotelesowskiej.

⁶ Tak się wyraża *Symbol Nicejski* (Dz. 54, zob. Poślowie, n. 4, str. 536). A Ojcowie Soboru sięgnęli po te wyrażenia do Mdr 7, 25–26.

Trudno by się dziwić, gdyby nas to doprowadziło do przyjęcia istnienia większej liczby synów Bożych – nie z przybrania stworzeń za dzieci Boże – ale współwiecznych z Ojcem, gdyby ten był rodzicem swej wielkości, dobroci, wieczności i wszechmocy! Łatwo odpowiedzieć na taki sofizmat: Wymienienie tych rzeczy nie prowadzi bynajmniej do przyjęcia tak wielkiej liczby synów Bożych, tak jak nie ma dwóch Synów przez to, że Pismo nazywa Chrystusa „mocą Bożą i mądrością Bożą”. Moc bowiem jest mądrością, a mądrość mocą, stanowiąc to samo. Tak również jest i z pozostałymi doskonałościami, gdyż wielkość jest tym samym, co moc i wszystko, cośmy wymienili albo jeszcze możemy wymienić.

Przymioty absolutne, wspólne Ojcu i Synowi

II. 3. Wprawdzie nie o Nim samym w sobie, ale w odniesieniu do Syna, orzekamy, mówiąc: Ojciec, Rodziciel, Początek; a rodziciel musi być początkiem dla tego, co z siebie rodzi; 925 niemniej jednak wszystko inne, co się o Nim mówi, mówi się o Nim wraz z Synem, a raczej w Synu, zatem: wielki wielkością przez siebie zrodzoną, sprawiedliwy, dobry, mocny, mądry tą sprawiedliwością, dobrocią, mocą i mądrością, które zrodził. Sama wielkość nie nazywa się Ojcem, ale Ojciec nazywa się rodzicielem wielkości.

Kiedy zaś mówi się „Syn”, to mówi się o Nim samym, nie wspólnie z Ojcem, ale w odniesieniu do Ojca. Natomiast gdy nazywa się Go „wielkim”, to mówi się w ten sposób i o Synu, i o Ojcu, którego jest wielkością. Tak samo „mądry” mówi się wspólnie o Nim i o Ojcu, którego jest mądrością, tak jak Ojciec mądry jest wspólnie z Synem, będąc mądry tą mądrością, którą zrodził.

Zatem nie stosuje się oznaczeń absolutnych do jednego tak, by tym samym nie dotyczyły i drugiego. To znaczy: wszystkie oznaczenia okazujące ich naturę, oznaczają Ich Obu razem. A jeśli tak jest, to ani Ojciec nie jest Bogiem bez Syna, ani Syn nie jest Bogiem bez Ojca, ale Obaj są Bogiem.

„Na początku było Słowo” (J 1, 1)

Co do wyrażenia: „Na początku było Słowo”, należy to rozumieć: „w Ojcu było Słowo”. Albo nawet gdyby to przyjąć tak, jakby było powiedziane: „Przed wszystkim”, to zaraz potem mamy: „A Słowo było u Boga”. Słowo oznacza samego Syna, nie Ojca i Syna razem, jak gdyby Obaj byli wspólnie jednym Słowem (tak bowiem rzecz się ma ze Słowem jak z Obrazem. Ojciec i Syn nie są wspólnie obrazem; ale wyłącznie sam Syn jest obrazem Ojca, tak jak jest Jego Synem, a nie Obaj razem są Synem).

Następuje zaraz potem: „A Słowo było u Boga”. Ważne jest, by zrozumiano, że „Słowo” – którym jest jedynie Syn – „było u Boga”. Bogiem zaś jest nie tylko Ojciec, ale Ojciec i Syn razem są Bogiem. I cóż w tym dziwnego, jeśli można tak mówić o dwóch rzeczach bardzo się z sobą różniących? Cóż bowiem tak różnego jak dusza i ciało? Można by jednak powiedzieć: Dusza była *apud hominem*, to znaczy: w człowieku, bo chociaż dusza nie jest ciałem, człowiek jednak jest duszą i ciałem razem.

To zaś, co następuje: „I Bogiem było Słowo”, należy tak rozumieć, że Słowo, którym Ojciec nie jest, było Bogiem razem z Ojcem.

„Bóg z Boga, Światłość z Światłości”

Czyż nie w tym znaczeniu mówimy, że Ojciec jest rodzicielem wielkości, to jest rodzicielem swojej mocy i mądrości, Syn jest wielkością, mocą i mądrością, a Obaj są Bogiem wielkim, wszechmocnym i mądrym?

Co zatem znaczy: „Bóg z Boga, Światłość z Światłości”? – Czy Ojciec i Syn nie są razem „Bogiem z Boga”; tylko Syn jest „z Boga”, to znaczy: z Ojca. I nie Obaj razem są Światłem z Światłości, ale tylko Syn jest z Światłości Ojca. A może dla wskazania i łatwego wpojenia w pamięć współwieczności Syna z Ojcem powiedziane jest w ten sposób: „Bóg z Boga, Światłość z Światłości” i wszystko, co się podobnie mówi. To tak jak gdyby było powiedziane: To, że nie ma Syna bez Ojca, stąd jest, że nie można być

Ojcem bez Syna, znaczy: ta światłość, której nie może być bez Ojca, jest z tej światłości Ojca, która nie może być bez Syna. A gdy się mówi: „Bóg” to znaczy, że Syn nie jest bez Ojca; „z Boga”, – że Ojciec nie jest bez Syna; wtedy doskonale się rozumie, że rodziciel nie wyprzedza Tego, którego zrodził.

A jeśli tak jest, to tylko tym, czym Obydwaj nie są równocześnie, nie są Oni w taki sposób, że można powiedzieć, 926 iż jest jeden z drugiego. Na przykład nie można powiedzieć: Słowo ze Słowa, ponieważ Obydwaj razem nie są Słowem, ani: Obraz z Obrazu, gdyż nie są Obaj Obrazem; ani: Syn z Syna, bo nie są Oni dwaj razem Synem, tak jak jest powiedziane: „Ja i Ojciec jesteśmy jedno” (J 10, 30). „Jedno jesteśmy”, powiedziano. Czym On jest, tym i ja jestem. Tak, ale jako substancja, a nie w odnoszeniu się do drugiego.

2. Doskonała równość Ojca i Syna

W jaki sposób Ojciec i Syn stanowią „jedno”

III. 4. Nie wiem, czy spotyka się gdzieś w Piśmie św. wyrażenie: „*Unum sunt* – są jedno” w odniesieniu do istot o odmiennej naturze.

Jeśli jest większa liczba istot o jednej naturze, a jednak różnie myślących, to – wskutek tej różnicy myśli i uczuć – nie są one jednością. Bo gdyby uczniowie Jego już przez to samo, że są ludźmi, stanowili jedność, to z pewnością Chrystus by nie powiedział polecając ich Ojcu: „Aby byli jedno jako i my” (J 17, 11). A ponieważ Paweł i Apollos, będąc obaj ludźmi, byli także jednomyślni, przeto powiedziano: „Ten, kto sadi i podlewa, jednym są” (1 Kor 3, 8).

Kiedy więc mówi się „jedno” bez bliższego określenia, o jaką jedność idzie, to rozumiemy przez to jedność natury i istoty, w której nie zachodzi różność myśli i uczuć. Ale kiedy wskazuje się, co jest „jednym”, to może być w ten sposób określona jedność złożona z różnorodnych elementów. Pewnie, że dusza i ciało nie są jednym – coś bowiem

równie różnego? – jeżeli nie doda się określenia, jaką one jedność stanowią, to znaczy jednego człowieka albo jedno zwierzę. Stąd słowa Apostoła: „Ten, kto łączy się z nierządnicą, staje się z nią jednym ciałem” (1 Kor 6, 16). Nie powiedział: „Stanowią jedno”, lecz dodał: „jednym ciałem”, tj. jakby jednym ciałem złożonym ze złączenia ciała męskiego i niewieściego. Także kiedy mówi: „A kto łączy się z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6, 17), nie powiedział: „Jednym są”, albo: „Stanowią jedno”, lecz określił: „jednym duchem”. Zachodzi tu różność natury. Duch człowieka i duch Boży są różne, to prawda, lecz łącząc się, stanowią jednego ducha z dwóch różnych duchów, w taki sposób, że duch Boży bez ducha człowieczego jest szczęśliwy i doskonały, ale duch ludzki nie może nim być bez Boga. Nie bez celu – jak sądzę – Pan, mówiąc w Ewangelii Jana po tylekroć i z takim naciskiem o jedności, bądź swojej z Ojcem, bądź naszej wzajemnej pomiędzy sobą, nie mówi jednak nigdy: „Byśmy my i oni byli jedno”, ale: „Aby byli jedno jako i my” (J 17, 11). A więc Ojciec i Syn są jednością, i to jednością substancjalną, są jednym Bogiem, jednym wielkim i jednym mądrym, jak to wykazaliśmy uprzednio.

Całkowita równość Ojca z Synem

5. W czym więc Ojciec „jest większy”? Jeśli jest większy, to oczywiście w wielkości. Ale ponieważ Syn jest Jego wielkością, ponieważ na pewno Syn nie jest większy od Tego, który Go zrodził, a Rodziciel nie jest większy od wielkości, która czyni Go wielkim, – przeto są równi. Bo skąd ta równość, jeśli nie przez to, przez co jest Ten, u którego nie ma różnicy pomiędzy być i być wielkim?

A jeśli wiecznością swoją Ojciec jest większy od Syna, w takim razie Syn nie jest we wszystkim z Nim równy. To w czym są równi? Może powiesz: w wielkości. Ależ wielkość nie jest równa tam, gdzie jest mniej wieczna. Tak samo i we wszystkim innym. Może jest równy mocą, a nierówny mądrością? Ale jakżeż to możliwe, 927 by potęga, która nie jest tak samo pełna mądrości, była

równa? Albo żeby mądrość była jednaka, będąc mniej potężna? Jeżeli więc w czymś nie jest równy, to wcale nie jest równy. Otóż Pismo głosi: „Nie poczytywał sobie za przywłaszczenie, że jest równy Bogu” (Flp 2, 6). Nawet wróg prawdy, jeżeli uznaje powagę Apostoła, musi przyznać, że Syn jest równy Ojcu tak w poszczególnych rzeczach, jak i we wszystkim w ogóle. Niech wybierze, co zechce, a biorąc ten przymiot za punkt wyjścia, wykażemy mu równość we wszystkim, co dotyczy Jego substancji.

Przykład cnoty ludzkiej

IV. 6. Tak samo rzecz się ma z cnotami w duszy człowieka. Wprawdzie każdą z nich inaczej się pojmuje, niemniej nie oddziela się ich od siebie. Z tej racji ludzie równi np. męstwem, będą sobie równi także sprawiedliwością, wstrzeźliwością i roztropnością. Jeżeli więc powiesz, że ci oto ludzie są sobie równi męstwem, lecz jeden z nich przewyższa pozostałych roztropnością, to także i męstwem nie są równi, gdyż u pierwszego z nich męstwo jest bardziej roztropne. To samo stwierdzisz i w innych cnotach, przypatrując im się w taki sposób. Oczywiście mowa tu o mocy i zaletach duszy, a nie ciała.

O ileż to bardziej prawdziwe w tej niezmiennej i wiecznej substancji bez porównania prostszej niż duch ludzki! Dla duszy ludzkiej nie jest tym samym być i być mężną, roztropną, wstrzeźliwą czy sprawiedliwą, gdyż dusza człowieka może istnieć bez tych cnót. Lecz dla Boga tym samym jest być i być mocnym, sprawiedliwym, mądrym i mieć wszystko, cokolwiek dla wyrażenia Jego istoty można powiedzieć o tej prostej mnogości czy wielorakiej prostocie.

„Bóg z Boga”, Bóg jeden

Zatem wyrażenie „Bóg z Boga” można rozumieć albo w taki sposób, że odnosi się ono do poszczególnych Osób, – przyjmując oczywiście, że te dwie Osoby to nie dwóch bogów naraz, ale jeden Bóg. Te dwie Osoby są ze sobą

złączone w taki sposób, jak – zgodnie ze świadectwem Apostoła – są ze sobą zespolone dwie różne i oddalone od siebie substancje. Wzięty z osobna i Pan duchem jest i duch ludzki sam z pewnością jest duchem, a jednak łącząc się z Panem jest jednym duchem (1 Kor 6, 17). O ileż bardziej tak jest tutaj, gdzie związek jest całkowicie nierozzerwalny i wieczny! Gdyby tak nie było, to można by nedorzecznie myśleć, że Syn Boży to Syn dwóch Osób, gdyby nie obejmowało się ich obu razem imieniem „Bóg”.

Albo można to wyrażenie rozumieć i tak, że cokolwiek mówimy o Bogu wyrażając Jego istotę, to zawsze mówi się już nie o dwóch Osobach, ale o Trójcy.

Czy jedno, czy drugie przyjmiamo, wymaga to głębokiej rozważki. Na razie wystarczy wiedzieć, że gdyby Syn na jakimś punkcie nie był całkowicie równy Ojcu w tym, co wyraża Jego istotę, to w ogóle nie byłoby równości. Ale to właśnie wykazaliśmy. We wszystkim więc Syn jest równy Ojcu i jest jednej i tej samej, co Ojciec, natury.

3. Równość Ducha Świętego

Duch Święty – miłość Ojca i Syna

V. 7. Oto dlaczego także i Duch Święty ma swoje miejsce w tej jedności i równości substancji.

928 Bo czy to jako jedność Obu pozostałych Osób, jako Ich świętość, jako Ich miłość, czy też jako Ich jedność w miłości, lub jako Ich miłość w świętości – z wszelką pewnością nie jest On którąś z dwóch pierwszych Osób, ale jest tym, co Je łączy, przez co Syn jest umiłowany przez Rodziciela i wzajemnie Go miłuje. Przez Niego zachowują Oni „jedność ducha złączeni węzłem pokoju” (Ef 4, 3), nie z uczestnictwa, lecz substancjalnie, nie z daru kogoś wyższego, lecz z Ich własnej wspólnej woli. Także i nam przykazano naśladować to w porządku łaski tak w stosunku do Pana, jak i wzajemnie pomiędzy nami. „Na tych dwóch przykazaniach całe Prawo zawisło i Prorocy” (Mt 22, 40).

Tych Troje jest jednym Bogiem, wielkim, mądrym, szczęśliwym. My zaś z Niego, przez Niego i w Nim (Rz 11, 36) jesteśmy szczęśliwi. Z Jego to łaski stanowimy jedność między sobą i jesteśmy jednym duchem z Nim, gdy dusza nasza przylgnie do Niego. Szczęściem naszym jest trwać przy Bogu, „Bo wytracisz wszystkich, co odstąpili od Ciebie” (Ps 72, 28. 27).

Więc Duch Święty jest czymś we wszystkim wspólnym Ojcu i Synowi. Ta więc wspólnota jest z Nimi współistotna i współwieczna. Wprawdzie miano przyjaźni jest dla niej stosowne, lepiej jednak powiedzieć o niej: miłość. Jest ona substancjalna, bo Bóg jest substancją: „Bóg jest miłością”, jak mówi Pismo św. (1 J 4, 16). Tak jak jest substancją wraz z Ojcem i Synem, tak samo Miłość jest wraz z Nimi wielka, dobra, święta i dzieli z Nimi wszystko, co do Nich samych się odnosi. Bo w Bogu nie ma różnicy pomiędzy bytem a tym, że jest wielki, dobry itp. Gdyby tutaj miłość była mniej wielka niż mądrość, to nie dorównałaby własnemu bytowi. Zatem jest równa. I mądrość też musi dorównać miłości. A że mądrość jest równa Ojcu, jak to przedtem wyjaśniliśmy, zatem i Duch Święty jest równy. A jeśli jest równy, to we wszystkim równy z racji najwyższej prostoty tej substancji.

Dlatego jest Ich tylko Troje: jeden miłujący Tego, który z Niego pochodzi, jeden miłujący Tego, z którego pochodzi, i sama Ich miłość⁷. Jeśli ta miłość nie jest Bogiem, to w jaki sposób „Bóg jest miłością”? A jeśli nie jest substancją, to w jaki sposób Bóg jest substancją?

⁷ Por. M. WIKTORYN, *Hymn I*, w. 6 (P. L. 8, 1139 D); „Ty, Duchu Święty, łączysz Syna z Ojcem” – w. 74–76 (1142 BC): „razem są jednym w Duchu... wszyscy trzej jedną posiadają substancję, która z Ojca tryska w Syna i wraca do Ojca w Duchu Świętym”. Por. *Adv. Arium*, I. 51 i I. 57 (P. L. 8, 1079, 1085). Analogiczne wyrażenie spotykamy w *De Trinitate*, 31, NOWACJANA (P. L. 3, 852 AB); „Syn jest naprawdę Bogiem; chociaż bowiem Boskość Mu jest udzielona, niemniej jednak Bóg jest jednym, ponieważ ta Boskość *wzajemnym ruchem* wraca do Ojca, który ją udzielił poprzez Syna, a On ją przekazał”. *Hymn III*, w. 138 (P. L. 8, 1144 CD): „Ci Dwaj połączeni są w Duchu Świętym”; w. 242–244 (1146 B): „Ty, Duchu Święty, jesteś węzłem (*connectio*)... Aby wszystko połączyć najpierw łączysz tych Dwóch”.

Św. Augustyn wróci do tej myśli niżej, w ks. XI, VII, 12, str. 345. Poza tym Augustyn zna Epifaniusza, który używa tych samych formuł: np. „Duch Święty jest węzłem Trójcy Świętej”; „Duch Święty jest między Ojcem i Synem”. Ale te

II. ZRÓŻNICOWANIE W PROSTOCIE BOŻEJ

1. O prostocie istoty Boga

Analogie ze świata materialnego i duszy

VI. 8. Jeśli się teraz zapytamy, w jaki sposób substancja ta może być i prosta, i zróżnicowana, to najpierw należy zastanowić się nad tym, dlaczego stworzenie jest zróżnicowane wcale nie będąc naprawdę prostym.

Po pierwsze świat składa się z części. To jasne. Jedne z tych części są większe, inne mniejsze, lecz całość jest większa od każdej z nich, chociażby największej. Niebo i ziemia to także części wszechświata. Samo zaś niebo i sama ziemia także składają się z niezliczonego mnóstwa części, których trzecia część jest mniejsza od dwóch pozostałych, a połowa mniejsza od całości. Całość świata – którą oznaczamy najczęściej wymieniając dwie części: niebo i ziemię – jest z wszelką pewnością większa niż samo niebo i sama ziemia. Ponadto w każdym ciele czymś innym jest wielkość, czym innym barwa, a jeszcze czym innym kształt. Może zmniejszyć się ilość, a kolor i kształt mogą pozostać te same. Przy zmianie barwy mogą się zmienić również kształt i wielkość. A nawet kiedy tego kształtu już nie ma, może pozostać to samo zabarwienie. Także i inne 929 cechy przypisywane ciałom mogą zmieniać się albo wszystkie naraz, albo tylko niektóre niezależne od pozostałych. Mamy w tym dowód, że natura jest złożona i że wcale nie są one proste.

Duchowe stworzenie, np. dusza, jest prostsze od ciał. Lecz sama dusza, niezależnie od tego porównania, też jest

wyrażenia nie są w duchu teologii greckiej, gdzie węzłem Trójcy Świętej jest Ojciec (GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowa* 42, 15, P. G. 36, 476; św. BAZYLI, *O Duchu Świętym*, 45, P. G. 32, 152; por. św. ATANAZY, *Contra Arianos*, III. 24. P. G. 26, 373). Niemniej jednak tak na Zachodzie, jak i na Wschodzie teologowie mają tę samą wiarę o „współprzenikalności” Bożych Osób (*circumincessio, perichoresis*). Augustyn wyrazu tego nie używa, ale naukę podaje trochę dalej (VI, 8–VII, 9): „W jaki sposób substancja ta może być prosta i zróżnicowana”, oraz „Bóg nie jest «potrójny», a jest Trójcą”.

złożona i brak jej prostoty. Dusza jest prostsza od ciała, ponieważ nie posiada masy i nie zajmuje miejsca, ale w każdym ciele jest cała w całości i cała w każdej części. Niech się w najmniejszej cząsteczce ciała przydarzy coś, co dusza może odczuć, to chociaż nie dzieje się to w całym ciele, jednakże cała dusza to odczuwa, gdyż cała to postrzega.

Lecz nawet dla duszy czym innym jest być sprawną, a czym innym być niezdarną, i czym innym są dla niej wnikliwość umysłu, pamięć, chciwość, lęk, radość czy smutek. Co więcej, raz jedne, raz drugie z tych stanów występują w duszy, jedne mocniej, inne w słabszym stopniu, w różnej ilości i bez liku.

Stąd jasno się okazuje, że natura duszy jest nie prosta, ale złożona. Bo nic zmiennego nie jest proste, a wszelkie stworzenie jest zmienne.

VII. Różne są określenia Boga: mówimy o Nim, że jest wielki, dobry, mądry, szczęśliwy, prawdziwy, i wiele jeszcze innych rzeczy o Nim mówimy, które nie wydają się nieślusne. Lecz Jego wielkość jest tym samym, co mądrość, bo jest to ogrom nie masy, ale mocy. Jego dobroć jest tym samym, co mądrość czy wielkość. Prawda jest tutaj tym samym, co wszystko pozostałe. I nie co innego w Bogu znaczy być szczęśliwym, jak być wielkim, mądrym, prawdziwym, dobrym albo po prostu być.

Bóg nie jest „potrójny”

9. Bóg jest Trójką, z czego bynajmniej nie wynika, byśmy mieli sądzić, że jest On potrójny. W takim wypadku sam Ojciec albo sam Syn byłiby czymś mniejszym niż Ojciec, Syn i Duch Święty razem. Właściwie to nie wiadomo dokładnie, jak można mówić o Ojcu samym albo o samym Synu, bo są oni zawsze nierozdzielnie razem, Ojciec z Synem i Syn z Ojcem. Nie znaczy to, by obydwaj razem mieli być Ojcem albo Obydwaj Synem, ale że nigdy żaden z Nich nie jest sam. To nazywamy Świętą Trójką, „Bogiem samym” (choć zawsze jest z duchami i duszami świętymi). Ale mówimy

o Nim „sam Bóg” w tym znaczeniu, że tylko On jest Bogiem, a nie owe duchy wraz z Nim. Podobnie mówimy „sam Ojciec” dla wskazania nie tego, że jest On sam, oddzielnie od Syna, ale że nie są oni Obaj razem Ojcem.

VIII. A ponieważ sam Ojciec, sam Syn czy sam Duch Święty jest równie wielki jak wielkimi są wspólnie i Ojciec, i Syn, i Duch Święty, przeto w żaden sposób nie można nazwać Boga „potrójnym”.

Tylko ciała rosną przez ich dodawanie (wprawdzie ten, kto łączy się z żoną, staje się wraz z nią jednym ciałem, ale ciało to jest większe od ciała samego męża czy samej niewiasty). Natomiast w rzeczywistościach duchowych, gdy mniejszy jednoczy się z większym, np. stworzenie ze Stwórcą, wtedy rośnie pierwsze, lecz nie ten drugi. Gdzie bowiem wielkość nie polega na ilości masy materii, tam wzrost polega na większej doskonałości. Otóż duch jakiegoś stworzenia, łącząc się ze Stwórcą, jest lepszy niż był wtedy, gdy się z Nim nie łączył. A będąc lepszym, ten, „kto łączy się z Panem”, „jest z nim jednym duchem” (1 Kor 6, 17), staje się przez to większy. Lecz Pan nie staje się przez to większy, choć większym się staje jednoczące się z Nim stworzenie.

Zatem 930 w samym Bogu – gdy z równym Ojcem jednoczy się równy z Nim Syn albo Duch Święty równy Ojcu i Synowi, nie ma wzrostu. Bóg nie staje się przez to większy niż każdy z Nich, bo nie ma nic, przez co Jego doskonałość mogłaby wzrastać. Jak doskonały jest Ojciec, Syn czy Duch Święty, tak samo doskonały jest Bóg: Ojciec, Syn i Duch Święty. Dlatego właśnie jest On Bogiem Trójcą, a nie potrójnym Bogiem.

2. O niektórych wyrażeniach

„Jedyny Bóg prawdziwy”

IX. 10. Wskazaliśmy już, w jakim znaczeniu można mówić: „sam Ojciec”, a mianowicie, że w Bogu tylko Ojciec jest Ojcem.

Trzeba rozważyć, co znaczy zdanie, w którym się stwierdza, że sam Bóg prawdziwy to nie jest tylko Ojciec, ale Ojciec, Syn i Duch Święty. Gdyby bowiem zapytał ktoś, czy sam Ojciec jest Bogiem? Jakżeż by można odpowiedzieć, że nie jest? Chyba że powiedzielibyśmy: „Tak, Ojciec jest Bogiem, lecz nie jest Bogiem sam, ponieważ Bogiem samym jest Ojciec, Syn i Duch Święty”.

Ale co począć w takim razie ze świadectwem słów Pana? Do Ojca bowiem się zwracał i Ojca wymieniał mówiąc te słowa: „A to jest życie wieczne: Poznać Ciebie, jedynego Boga prawdziwego” (J 17, 3). Arianie zwykli rozumieć to w taki sposób, jak gdyby Syn nie był prawdziwym Bogiem⁸. Mniejsza o nich. Przekonajmy się, czy rzeczywiście nie musimy rozumieć tych słów: „Poznać ciebie, jedynego Boga prawdziwego”, w taki sposób, jak gdyby Pan chciał wskazać, że tylko Ojciec jest Bogiem prawdziwym i żebyśmy nie uważali za Boga tych Troje razem: Ojca, Syna i Ducha Świętego?⁹ – Czyż nie w oparciu o świadectwo słów Pańskich nazywamy Ojca „jedynym Bogiem prawdziwym”, Syna „jedynym Bogiem prawdziwym”, Ducha Świętego „jedynym Bogiem prawdziwym”, a także razem Ojca, Syna i Ducha Świętego, to jest razem całą Tróję

⁸ Wielu Ojców i pisarzy starożytnych w Kościele zwalczało tzw. żydowskie pojęcie jedności Bożej. Np. TERTULIAN, *Adv. Praxeam*, 31 (P. L. 2, 230): „Wierzyć w Jedynego Boga i nie łączyć z Nim Syna oraz Ducha Świętego, to trzymać się wiary żydowskiej. Jakżeż bowiem jest różnica między Żydami a nami, jeśli właśnie nie ta? Jakie znaczenie ma dla nas dzieło Ewangelii? Co jest istotą Nowego Testamentu, jeśli zatrzymując się na Janie [Chrzcielu], którego postać zamyka Zakon i Proroków, nie uwierzyć, że objawienie owych trzech: Ojca, Syna i Ducha Świętego, jest objawieniem jedynego Boga”. Np. również św. GRZEGORZ Z NAZJANZU, który piętnuje „ich małostkowość” (*Mowa* 20, 6, P. G. 35, 1072); oraz św. CYRYL ALEKS., *In Joannem* XI. 7 (P. G. 74, 500).

⁹ Jeszcze jeden dowód, że Objawienie nie podaje jakiejś „teorii” czy hipotezy o Bogu. Zakorzenione jest ono w żywej historii i posługuje się pojęciami, które są stosowane w danej epoce. Chrystus mówił do ludzi konkretnych – do Żydów I wieku. Chciał przede wszystkim wpoić im tę myśl, że Bóg, którego poznali z objawienia Mojżeszowego, jest Ojcem. Znamienne jest to, że w Starym Testamencie dopiero w późnej III części Izajasza spotykamy się po raz pierwszy z modlitwą skierowaną do „Ojca” (Iz 63, 16; 64, 8). Przedtem używano tego tytułu tylko w przenośni. Apostołowie przyjęli sposób mówienia Pana Jezusa, i Kościół pierwotny zachował zwyczaj nazywania „Bogiem” pierwszej Osoby Trójcy Świętej, chociaż nie brak tekstów i w Nowym Testamencie nadających Chrystusowi ten tytuł (J 1, 1; Rz 9, 5 *etc.*).

nazywamy nie trzema prawdziwymi Bogami, ale „jednym Bogiem prawdziwym”? A ponieważ Pan dodaje: „I tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa”, czy nie należy domyślnie rozumieć tutaj: „jedynego Boga prawdziwego”, i tak uszeregować słowa: „Ciebie i tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa, poznać jedynego Boga prawdziwego”?

Czemu jednak przemilcza Ducha Świętego? Czy nie dlatego, iż wszędzie, gdzie wymienia się jednego złączonego z drugim tak wielkim pokojem, że razem oboje stanowią jedno, to już nie ma potrzeby wymieniania tego pokoju, bo on się sam przez się rozumie, nawet jeśli się o Nim nie mówi.

Przecież i w tym miejscu Apostoł zdaje się pomijać Ducha Świętego, chociaż na pewno o Nim myślał: „Wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus Boga” (1 Kor 3, 23). A także: „Głową dla niewiasty jest mężczyzna; głową dla mężczyzny Chrystus; głową dla Chrystusa jest Bóg” (1 Kor 11, 3*).

„Głową dla Chrystusa jest Bóg”

Lecz z drugiej znów strony, jeżeli Bogiem jest tylko tych Troje razem, to jakżeż być może, że „głową dla Chrystusa jest Bóg”, to znaczy Trójca, podczas gdy Chrystus jest w Trójcy? To, co jest Ojcem, będąc razem z Synem, ma być głową dla Syna, kiedy jest sam? To Bóg jest Ojcem, będąc razem z Synem, a sam Syn osobno jest Chrystusem, zwłaszcza wtedy, gdy przemawia Słowo, które ciałem się stało. Z racji tego pokornego uniżenia się Ojciec jest większy od Niego, jak sam Pan to powiedział: „Ojciec większy jest niżli ja” (J 14, 28). To znaczy, że samo będąc Bogiem, Słowo jest współ z Ojcem, a zarazem jest głową dla człowieka-Pośrednika, którym jest Ono samo (1 Tm 2, 5). Jeśli słusznie nazywamy duszę tym, **931** co jest najważniejsze w człowieku, jakby głową ludzkiej substancji, jeżeli można mówić, że człowiek dzięki swej duszy jest człowiekiem, to czemu nie miałoby być o wiele lepiej i bardziej stosowne, by Słowo – będąc Bogiem wraz

z Ojcem – jako Bóg wraz z Nim było głową dla Chrystusa, mimo że Chrystusa jako człowieka można łączyć tylko ze Słowem, które ciałem się stało. Ale do kwestii tej wrócimy jeszcze w dalszym ciągu, żeby ją głębiej rozważyć¹⁰. Dotychczas wykazaliśmy równość Trójcy oraz jedność i tożsamość istoty, czyniąc to najzwyczajniej jak się dało. Niezależnie od stopnia wyjaśnienia problemu, którego dokładne rozpatrzenie odkładamy na później, nic nie stoi na przeszkodzie, by wyznawać najwyższą równość Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Wyjaśnienie terminologii Hilarego

X. 11. Ktoś, kto chciał zwięźle wskazać właściwości każdej z Osób Trójcy, tak powiedział: „Wieczność w Ojcu, piękno w Obrazie, radość w Darze”. A był to mąż niemałej powagi w tłumaczeniu Pisma i wykładzie wiary. Są to słowa Hilarego zapisane w jego księgach¹¹.

„Wieczność” – Ojciec

Usiłowałem wedle sił moich dociec ukrytego znaczenia tych słów: Ojciec – Obraz – Dar, wieczność – piękno – radość. Zdaje mi się, że nie oddalił się od myśli autora na temat słowa „wieczność”, rozumiejąc je w taki sposób: Ojciec nie ma ojca, z którego by pochodził, Syn natomiast od Ojca ma to, że jest i że jest z Nim współwieczny. Jeżeli obraz doskonale oddaje podobieństwo wzoru, to obraz się z nim równa, a nie wzór ze swoim obrazem.

¹⁰ W pierwszej części następnej Księgi.

¹¹ *De Trinitate*, II. 1, P. L. 10, 51–52. Dokładny tekst brzmi następująco: „Jeden jest Bóg Ojciec, od którego wszystko [pochodzi]; jeden Syn – Pan nasz Jezus, Chrystus, przez którego wszystko [istnieje]; jeden Duch [Święty], [który jest] darem we wszystkim (por. 1 Kor 8, 6; Ef 4, 6). Wszystko więc się układa według właściwości i działania [każdej Osoby]: jedna Moc, z której wszystko, jeden Syn, przez którego wszystko, jeden Dar, w którym doskonała nadzieja. Nic nie brakuje w tak wielkiej doskonałości, tj. w Ojcu, Synu i Duchu Świętym: nieskończoność w Wiecznym (Augustyn mówi: wieczność w Ojcu), piękno w Obrazie, radość w Darze”. Zaznaczyć trzeba, że Hilariego *usus* odpowiada greckiemu *chrestotes*, dlatego tłumaczymy go przez „radość”.

„Piękno” – Syn

W Obrazie tym wskazuje odbicie kształtu ze względu – jak sądzę – na jego piękno. Jest w nim doskonała odpowiedniość, największa równość i najwyższe podobieństwo, w niczym się nie odchylając, bez najmniejszej nierówności, bez jakiegoś niepodobieństwa w czym bądź, ale we wszystkim jest zupełna tożsamość z Tym, czym jest obrazem.

Tu jest pierwsze i najwyższe życie, w którym istnieć i żyć jest tym samym. Jest pierwsza i najwyższa inteligencja, w której żyć i rozumieć nie jest czymś różnym, ale myśleć to jest żyć i to jest być, a wszystko to stanowi jedno. To jakby Słowo doskonałe, które w niczym nie zawodzi, i jakiś artyzm wszechmocnego i mądrego Boga zawierający w sobie wszystkie niezienne zasady istot żyjących, które w tym obrazie stanowią jedno, tak jak on jest Jednością z Jedności i stanowi z nią jedność. W nim Bóg zna wszystko, co przez niego uczynił. Dlatego – gdy mijają i kolejno po sobie następują czasy – w wiedzy Bożej nic nie przemija i nic nie następuje. Stworzenie nie 932 dlatego jest Bogu znane, że zostało uczynione. Jeśli stworzenia są uczynione i to uczynione jako zmienne, to dlatego, że Bóg je zna w sposób niezmienny.

„Radość” – Duch Święty

Ta niewypowiedziana więź, ten uścisk wzajemny Ojca i Obrazu nie może być bez miłości, kosztowania i wesela. To miłowanie, ta rozkosz szczęśliwości – jeśli słowo ludzkie zdoła je wyrazić – zostały przez naszego autora zwięzłe nazwane radością, a jest nią w Trójcy Duch Święty. On, nie zrodzony, jest najśłodszą rozkoszą Rodziciela i Zrodzonego. Hojnością swoją i obfitym bogactwem obsypuje wszelkie stworzenia według tego, jak one są pojemne i zdolne przyjąć, tak by zachowały ład we wszechświecie i spoczywały na wyznaczonym sobie miejscu.

Wznieść umysł ku Trójcy przez kontemplację Jej dzieł

12. Wszystkie dzieła Boskiego Artysty okazują w sobie i pewną jedność, i piękno, i ład.

Co bądź z nich weźmiemy, to stanowi zwartą jedność, jak np. organizmy ciał i władze dusz. A zarazem jest to ukształtowane według pewnego kanonu piękna, jak np. kształty i cechy w ciałach albo nauki i techniki w umysłach. I albo dąży do pewnego ładu albo go zachowuje, co widzimy w ciężarach i ruchach ciał, w miłości i radościach duchowych. Gdy więc Stwórca objawia się nam poprzez dzieła zrozumiałe dla umysłu (Rz 1, 20), trzeba, byśmy umysłem wznieśli się ku Trójcy, której ślady dostrzegamy w stworzeniu¹².

Tak, w Trójcy jest ostateczne źródło wszystkich rzeczy. W niej najdoskonalsze piękno i najszcześniejsza radość. To Troje zdają się sobie wzajemnie określać¹³ i zarazem sami w sobie są nieskończeni. Lecz tutaj, wśród materialnych rzeczywistości ziemskich, rzecz jedna nie znaczy tyle co trzy razem, a dwie rzeczy stanowią więcej niż jedna. Tymczasem w tej najwyższej Trójcy jedno znaczy tyle, co Troje razem, a dwoje to nie jest nic więcej niż jedno. W sobie zaś są nieskończone. Każda z nich jest w każdej, i wszystkie w każdej, i każda we wszystkich razem i wszystkie we wszystkich, a wszystkie razem stanowią jedno.

Kto widzi to chociażby tylko częściowo, choćby w zwierciadle i w zagadce (1 Kor 13, 12), niech się weseli, poznając Boga, niech Mu cześć jako Bogu oddaje i niech Mu dziękuje. Kto zaś nie widzi, niech przez pobożność zdąży ku widzeniu... Bóg jest jeden, ale jest Trójcą. Nie mieszajmy więc beładnie tego, co powiedziano: „Z Niego, przez Niego i w Nim jest wszystko”, i nie jakimś wielu bogom, ale „Jemu chwała na wieki. Amen” (Rz 11, 36).

¹² Nowa zapowiedź dalszych wywodów, jak wyżej III. IV, 10, str. 126–127.

¹³ To są te samoistne odnośnie, które wzajemnie powołują się do bytu.

KSIEGA SIÓDMA

JEDNOŚĆ ATRYBUTÓW ABSOLUTNYCH I TERMINOLOGIA TRYNITARNA

I. ATRYBUTY ABSOLUTNE WSPÓLNE TRZEM OSOBOM

1. Tożsamość Osób i atrybutów istotnych

*Temat księgi VII*¹

I. 1. Zajmiemy się obecnie, jeśli Bóg da, dokładnym rozpatrzeniem kwestii, którą przedtem pozostawiliśmy w zawieszeniu², a mianowicie: Czy o każdej z Osób Boskiej Trójcy – samej i niezależnie od dwóch pozostałych – można powiedzieć, że jest Bogiem wielkim, mądrym, prawdziwym, wszechmocnym, sprawiedliwym i czy można do niej odnosić inne przymioty, nie relatywne, ale absolutne, orzekające o Bogu samym w sobie? Czy też przymioty te wymienia się wyłącznie z myślą o Trójcy?

Chrystus – moc Boża i mądrość Boża (1 Kor 1, 24)

933 Taka oto trudność nasunęła się z powodu tekstu: „Chrystus – mocą Bożą i mądrością Bożą”: Czy Bóg jest Ojcem mądrości i mocy w taki sposób, że sam jest mądry tą mądrością, którą zrodził, i mocny zrodzoną przez siebie mocą? A ponieważ zawsze jest mądry i mocny, czy zawsze rodził mądrość i moc? Zapytywaliśmy następnie – w przypuszczeniu, że tak jest – dlaczego nie miałby być również

¹ Zob. streszczenie księgi w Posłowniu, n. 28.

² Na początku ks. VI. (I, 1–II, 3), str. 217–218.

Ojcem wielkości, która czyni Go wielkim, dobroci, którą jest dobry, sprawiedliwości i innych przymiotów? A może wszystkie te przymioty określane różnymi nazwami zawierają się w tej mądrości i mocy, tak że wielkość jest tym samym, co moc, dobroć tym samym, co mądrość i odwrotnie: mądrość byłaby mocą, jak już nad tym zastanawialiśmy się przedtem³? Pamiętajmy, że kiedy wymieniamy jeden z tych przymiotów, to tak jakbyśmy wymieniali również i wszystkie pozostałe.

Przymioty istotowe i osobowe

Zatem stawiamy sobie pytanie, czy Ojciec, nawet oddzielnie, sam jest mądry swoją własną mądrością, czy też mądry jest jako „wypowiadający” Słowo: a więc Słowu, które zrodził, zawdzięcza to, że „się wyraża”. Nie chodzi tu o to słowo, które się wymawia, a ono brzmi i przemija. Ale o Słowo, które „było u Boga i Bogiem było Słowo... i... wszystko się przez nie stało” (J 1, 1. 3). Słowo, które jest równe Ojcu, przez które Ojciec zawsze i niezmiennie wyraża siebie! Bo Ojciec nie jest Słowem, tak samo jak nie jest ani Synem, ani Obrazem. On jest „Mówiącym”. Tak, nie chodzi tu o przemijające, doczesne słowa Boga wyrażające się w stworzeniu. Takie słowa dają się słyszeć i przemijają. Ale „Mówiący” współwieczne Słowo osobno wzięty pod uwagę: On jest wspólny z samym Słowem, bez którego przecież nie byłby „Mówiącym”.

Czy także i z tym, że jest „mądry”, rzecz ma się podobnie jak z „Mówiącym”, a z mądrością jak ze Słowem? Czy być Słowem i być „mądrością” to jest to samo? Czy to jest to samo, co być „mocą”? Tak że „moc”, „mądrość” i „Słowo” oznaczają tę samą rzeczywistość i wyrażają stosunek, tak jak „Syn” albo „Obraz”. Zatem Ojciec nie jest mocny sam, czy sam tylko mądry, ale jest nim wspólny z samą mocą i samą mądrością, którą zrodził; tak jak i „Mówiącym” nie jest sam, ale przez to Słowo i wspólny z tym Słowem, które zrodził. Czyż nie jest On w podobny

³ Por. ks. III, II, 7; VIII, 15, str. 122, 131–132.

sposób wielki przez tę wielkość i razem z tą wielkością, którą zrodził? A jeśli nie jest przez coś innego wielkim, a przez co innego Bogiem, ale będąc Bogiem jest wielki (bo dla Niego być wielkim i być Bogiem nie jest różną rzeczą); to i Bogiem nie jest sam, ale jest Nim przez i wspólnie ze zrodzoną przez siebie Boskością. Więc Syn jest Boskością Ojca tak samo jak jest Jego mądrością i mocą, jak jest Ojcowskim Słowem i Obrazem. A ponieważ nie ma dla Niego różnicy pomiędzy być i być Bogiem, przeto Syn jest istotą Ojca, tak jak jest Jego Słowem i Obrazem. Z tej właśnie racji – nie kwestionując tutaj tego, że Ojciec istnieje – nie ma ojca bez syna. Gdyby więc nie Syn, nie tylko nie można by Boga nazwać Ojcem, co oczywiście jest oznaczeniem relatywnym ze względu na Syna – bo Ojcem jest tylko dlatego, że ma Syna – ale w ogóle nie byłby tym, czym jest w istocie swojej. Czy wobec tego można twierdzić, że istnieje z tej racji, że zrodził własną istotę? Podobnie jak jest wielki nie inaczej, jak przez wielkość zrodzoną przez siebie, tak samo istnieje On nie inaczej, jak przez tę istotę, którą zrodził, bo nie ma dla Niego różnicy pomiędzy być i być wielkim. Czyż nie jest w takim razie Ojcem swej własnej istoty, tak jak jest Ojcem swojej wielkości, mocy i mądrości? Przecież Jego wielkość jest tym samym, co i moc, a istota to jest to samo, co wielkość.

Dyskusja ta zrodziła się wskutek wypowiedzi Pisma św.

2. Omawiana trudność powstała stąd, że napisano, iż Chrystus jest „mocą i mądrością Bożą”. To 934 zamknęło naszą dyskusję w ciasnej alternatywie, bo kiedy chcemy wyrazić to, co jest niewyraźne: albo – twierdząc, że Chrystus nie jest mocą i mądrością Boga – zuchwale i bez czci przeciwstawiamy się Apostołowi; albo też wyznajemy wprawdzie, że Chrystus jest mocą i mądrością Bożą, nie przyjmując jednak, że Jego Ojciec jest Ojcem własnej mądrości i mocy, co byłoby nie mniej niezbożne. Wynikałoby bowiem z tego albo że nie jest Ojcem Chrystusa, bo Chrystus jest mocą i mądrością Bożą, albo że Ojciec nie jest potężny swoją własną mocą i mądry własną mądrością,

– a któż by się ośmielił tak utrzymywać? Albo też należałoby sądzić, że być i być mądrym, to są w Ojcu dwie różne rzeczy, tak że nie przez to samo byłby mądry, że istnieje. (W ten sposób zwykliśmy myśleć np. o duszy, która bywa albo mądra, albo głupia, co wynika ze zmienności jej natury niecałkowicie i niedoskonale prostej). Albo musielibyśmy przyznać, że Ojciec nie jest bytem absolutnym, tak że nie tylko Jego Ojcostwo, ale wręcz istność Jego jest tylko odnoszeniem się w stosunku do Syna. Jakżeż w takim razie Syn mógłby być tej samej istoty, co Ojciec, jeśli Ojciec nie jest niczym absolutnym, ani jako istota, ani w ogóle, gdyż nawet Jego istnienie jest relatywne względem Syna? A przecież, jeśli Syn jest jednej i tej samej istoty co Ojciec, to raczej dlatego, że Ojciec i Syn są jedną i tą samą istotą, ponieważ byt Ojca nie jest absolutny, ale jest relatywny względem Syna, tej istoty, którą zrodził i dzięki której jest tym, czym jest?

Zatem ani jeden, ani drugi nie byłby absolutny, ale obaj byłiby tylko wzajemnym odnoszeniem się? A w takim razie Ojciec nie tylko jako Ojciec, ale we wszystkim, co się o Nim orzeka byłby jedynie w relacji do Syna? A czy o Synu orzeka się absolutnie? Jakie są w takim razie atrybuty absolutne? Istota? Ale przecież istotą Ojca jest Syn, tak samo jak jest Jego mądrością i mocą, jak jest Jego Słowem i Obrazem. A jeśli Syna nazywamy istotą w sensie absolutnym, to Ojciec nie jest istotą, lecz tylko rodzicielem istoty; nie jest sam w sobie w sposób absolutny, lecz jest z racji tej zrodzonej przez siebie istoty, tak jak jest wielki tą samą wielkością, którą zrodził. W takim razie Syna w sensie absolutnym nazywamy wielkością, mocą, mądrością, Słowem i Obrazem? Lecz cóż bardziej niedorzecznego, jak mówić o absolutnym Obrazie? Więc jeśli „Obraz” i „Słowo” nie są tym samym, co „moc” i „mądrość” – bo pierwsze są oznaczeniami relatywnymi, a drugie absolutnymi, bez odnoszenia się do czegoś drugiego – w takim razie Ojciec jest mądry, nie przez zrodzoną przez siebie mądrość, gdyż nie może On być korelatem względem tej mądrości, gdy ona nie jest korelatem względem Niego. Wszystkie bowiem korelaty są wzajemnie korelatywne.

Pozostaje więc tylko jedno, a mianowicie, że Syn jako istota jest także relatywnym oznaczeniem w stosunku do Ojca. W ten sposób dochodzimy do zupełnie nieoczekiwanego znaczenia: że istota nie jest istotą; albo że mówiąc o istocie, wskazuje się nie na istotę, a na relację. Jest to tak samo, jak kiedy mówiąc: „pan”, wymieniamy nie istotę, ale stosunek do sług. Natomiast mówiąc „człowiek” lub coś innego o znaczeniu absolutnym, a nie odnośnym, wskazujemy na istotę. Kiedy więc człowieka nazywamy „panem”, to „człowiek” oznacza istotę, a „pan” relację, gdyż „człowiek” odnosi się do samego siebie, a „pan” – do sługi.

Istota nie może być relatywna⁴

Jeżeli istotę jako taką traktuje się jako relację, wówczas traci ona charakter istoty. ⁹³⁵ Trzeba więc dodać, że wszelka istota oznaczana relatywnie jest jednak czymś jeszcze poza odnoszeniem się. Na przykład w wyrażeniach: „człowiek-pan”, „człowiek-sługa”, „koń pociągowy”, „pieniądz-zapłata”, mówi się: człowiek, koń i pieniądz w znaczeniu absolutnym, wskazującym, czym one są same w sobie, jako istoty, czyli substancje; podczas gdy pan, sługa, zwierzę pociągowe i zapłata oznaczają odnoszenie się do czegoś, a więc mają znaczenie relatywne. Lecz gdyby nie było człowieka, to jest jakiejś istoty, wówczas nie byłoby tego, kto by się relatywnie nazywał panem. I gdyby koń nie był pewną substancją, to nie moglibyśmy relatywnie nazywać go jucznym zwierzęciem. Tak samo gdyby moneta nie była pewną substancją, to nie można by o niej powiedzieć, że jest zapłatą. Dlatego gdyby i Ojciec także nie był kimś samym w sobie, to w ogóle nie byłoby o kim orzekać w sensie relatywnym.

Jest to jednak całkiem inne niż np. w odnoszeniu się barwy do czegoś barwnego. Nie istnieje bowiem kolor sam w sobie, ale są tylko rzeczy zabarwione tym czy innym kolorem. Zatem kolor jest zawsze kolorem czegoś koloro-

⁴ Tutaj Augustyn zastanawia się właściwie nad tym, co w obecnym języku filozoficznym nazywamy przypadłościami (*accidentia*).

wego. A co do przedmiotu kolorowego, to z racji swej barwy odnosi się on do koloru, lecz jako ciało jest czymś samym w sobie.

Absolutnie nie można przedstawiać sobie Ojca w taki sposób, jako nie będącego kimś samym w sobie i nie mającego w sobie nic, żadnych atrybutów poza tymi, które są w relacji do Syna; podczas gdy Syn miałby być i rzeczywistością samą w sobie, i pozostawać w relacji do Ojca; np. kiedy mówimy o Synu „wielka wielkość” albo „potężna moc”, – oczywiście w sensie absolutnym – a zarazem nazywamy Go „wielkością i mocą Ojca, gdyż przez nie On sam jest wielki i potężny”.

Nie, to nie tak jest, bo i Ojciec, i Syn są substancją, i Obydwaj są jedną substancją.

Tym samym jest dla Ojca „być” i „być mądrym”

Podobnie jak nie ma sensu utrzymywać, że białość nie jest biała, tak samo niedorzecznie byłoby mówić, że mądrość nie jest mądra.

Tak jak białość zasługuje na tę nazwę z racji swej natury, tak samo i mądrość. Lecz białość ciał nie jest istotą. Istotą bowiem jest samo ciało, a białość jest tylko jakością. Zatem ciało zawdzięcza białości to, że jest białe, ponieważ dla niego być i być białym, to nie jest to samo, podobnie jak barwa i kształt również są dla niego czymś różnym. Ani barwa, ani kształt nie są same w sobie, lecz w pewnej masie ciała, która nie jest ani kształtem, ani kolorem, ale jest ukształtowana i zabarwiona. Natomiast mądrość jest mądra własną mądrością. Dusza zaś jest mądra przez uczestnictwo w mądrości. Przeto nawet gdyby dusza utraciła mądrość, to jednak mądrość nadal pozostanie sobą i nie przeobrazi się wraz z duszą w głupotę, choć dusza się zmieni. Inaczej rzecz przedstawia się z tym, którego ona czyni mądrym, a inaczej z tym, co jest białe dzięki białości obecnej w ciele. Skoro bowiem ciało zmieni barwę, to białość w nim już nie pozostaje, ale w ogóle znika.

Gdyby Ojciec, który zrodził mądrość, przez nią stawał się mądry, gdyby dla Niego być i być mądrym nie było tym

samym, to wówczas Syn byłby dla Niego jakością, a nie Synem, i już by tu nie było najwyższej prostoty. Lecz tak nie jest, bo naprawdę jest tam istota najzupełniej prosta, a więc być znaczy tu tyle, co być mądrym. Lecz to, że być i być mądrym nie jest tutaj czymś różnym, to nie jest tak dlatego, że Ojciec jest mądry tą mądrością, którą zrodził, bo w takim razie nie On by ją zrodził, ale ona Jego.

A cóż innego wyrażamy mówiąc: „Dla Niego być i być mądrym to jest to samo”, jeśli nie to, że przez to samo jest i jest mądry? A że ta sama jest w Nim przyczyna 936 mądrości i bytu, to wynikałoby stąd, że ta mądrość, którą On zrodził, byłaby przyczyną tak tego, że jest mądry, jak i tego, że istnieje. A to jest możliwe jedynie przez zrodzenie albo przez stworzenie. Nikt jednak nie nazwał nigdy mądrości rodzicielką Ojca i nikt nie powie, że ona Go stworzyła. Bo i cóż byłoby równie bez sensu?

Zatem Ojciec sam jest mądrością. A Syna w takim znaczeniu nazywamy mądrością Ojca, w jakim mówimy o Nim, że jest światłością Ojca, to znaczy to samo co to, że światłość jest z światłości, a tak jedna, jak druga są jednym światłem. Tak samo rozumiemy: mądrość z mądrości, choć obie są jedną mądrością, a więc są i jedną istotą, bo być i być mądrym jest tutaj tym samym. Tym samym, czym jest dla mądrości być mądrą, dla mocy móc, dla wieczności być wieczną, dla sprawiedliwości być sprawiedliwą, dla wielkości – wielką, tym dla istoty jest istnieć.

A ponieważ w prostocie tej nie jest czymś innym być mądrym niż być, przeto mądrość jest tym samym, co istota.

Tożsamość Ojca i Syna w przymiotach istotowych, ale nie osobowych

II. 3. Więc Ojciec i Syn są razem jedną istotą, jedną wielkością, jedną prawdą i jedną mądrością. Lecz Ojciec i Syn nie są razem jednym Słowem, ponieważ nie są obydwa razem jednym Synem. Tak jak mówimy Syn w odniesieniu do Ojca, a nie absolutnie; tak samo i Słowo, kiedy się o Nim mówi, odnosi się do Tego, czym jest

Słowem. Synem zaś jest przez to, że jest Słowem, a Słowem przez to, że jest Synem⁵. Jeśli więc Ojciec i Syn nie są obydwaj razem jednym Synem, to tak samo nie są obydwaj razem wspólnym Słowem Obu.

Oto dlaczego Słowo nie jest Słowem już przez to samo, że jest mądrością. Bo Słowo nie jest oznaczeniem absolutnym, ale jedynie odnośnym do Tego, czym jest Słowem, podobnie jak mówimy „Syn” w odniesieniu do Ojca. Natomiast mądrością jest przez to, że jest istotą. Jeśli więc jedna istota, to i jedna mądrość.

Słowo będąc mądrością, nie jest mądrością przez to samo, przez co jest Słowem. Słowo bowiem jest pojęciem odnośnym, podczas gdy o mądrości orzekamy absolutnie. To samo więc znaczy, gdy mówimy Słowo, jak gdybyśmy mówili „zrodzona mądrość”, gdyż jest i Synem, i obrazem. Kiedy wymawia się te dwa wyrazy: „zrodzona mądrość”, to jeden z nich: „zrodzona”, przywołuje nam na myśl i Słowo, i Syna, i obraz, z których żadne nie wskazuje na istotę, gdyż wypowiada się je w sensie relatywnym. Natomiast drugi wyraz: „mądrość”, będąc oznaczeniem absolutnym – ponieważ jest mądra sama przez się – okazuje istotę, a istnienie jej jest tym samym, co być mądrym. Stąd Ojciec i Syn razem są jedną mądrością, ponieważ są jedną istotą, a każdy poszczególnie jest „mądrością z mądrości”, tak jak jest „istotą z istoty”.

Zatem to, że Ojciec nie jest Synem, a Syn Ojcem – że jeden jest niezrodzonym, a drugi zrodzonym – nie powoduje różności istoty, ponieważ oznaczenia te wskazują jedynie na ich wzajemne stosunki. Tam więc, gdzie być i być mądrym jest tym samym, tam obydwaj razem są jedną mądrością i jedną istotą, lecz nie są obydwaj razem Słowem albo Synem, ponieważ tu nie jest tym samym być i być Synem, z racji dostatecznie przez nas wyjaśnionego znaczenia relatywnego.

⁵ To wyrażenie cytuje dosłownie bulla *Auctorem fidei* PIUSA VI, datowana z uroczystości św. Augustyna (28 sierpnia 1794 r.), przeciw decyzjom synodu w Pisto (Dz. 1597).

2. Słowo jako „Mądrość Boża”

W Piśmie św. „Mądrość” oznacza Słowo

937 III. 4. Czemu więc Pismo św. prawie nigdy nie mówi o mądrości inaczej niż jako o zrodzonej albo stworzonej przez Boga⁶? Zrodzona mądrość to ta, przez którą wszystko się stało. Stworzona zaś, czyli uczyniona mądrość to taka, jaką spotykamy albo u ludzi, gdy zwracają się oni ku tej Mądrości, która nie jest ani stworzona, ani uczyniona, lecz zrodzona, i są przez nią oświeceni. Wtedy powstaje w nich coś, co się nazywa ich mądrością. Albo to nazywamy mądrością stworzoną, o czym mówi Pismo św., że „Słowo ciałem się stało i mieszkało między nami” (J 1, 14). W taki bowiem sposób Chrystus stał się stworzoną Mądrością, stając się człowiekiem.

Ale dlaczego w Księgach Świętych mówi się o mądrości niemal wyłącznie jako zrodzonej albo uczynionej przez Boga? Przecież i Ojciec też jest mądrością? Czy nie dlatego tak jest, ażeby wskazać ją nam jako przykład do naśladowania, bo na taki jej wzór zostaliśmy ukształtowani?

Ojciec ją wypowiada i jest ona Jego Słowem. Ale nie w taki sposób ją wypowiada, jak brzmiące słowo wychodzi z ust, albo jak się je myśli przed wypowiedzeniem. To bowiem dokonuje się w czasie, tamto zaś jest wieczne, i oświecając nas mówi nam o sobie i o Ojcu to, co należy ludziom powiedzieć. Dlatego Pan powiedział: „Nikt nie zna Syna, jeno Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, jeno Syn i komu by Syn zechciał objawić” (Mt 11, 27), bo przez Syna, to jest Słowo swoje, objawia Ojciec. Jeżeli bowiem to Słowo, które my wypowiadamy – czasowe i przemijające – i samo siebie objawia i to, o czym mówimy, to o ileż bardziej Słowo Boże, przez które wszystko się stało? Objawia Ono Ojca takim, jakim Ojciec jest. Bo i Ono samo jest tym, czym jest Ojciec, będąc mądrością i istotą. Lecz

⁶ Jeden ze statych argumentów arianiskiej „dialektyki”. Por. św. ATANAZY o Prz 8, 22: „przed wiekami zostałam stworzona” (*Cała II Mowa przeciw arianom*, P. G. 26, 145 n.).

jako Słowo nie jest tym samym, co Ojciec, bo Słowo nie jest Ojcem, i oznacza relację taką jak Syn, więc z pewnością nie jest tym samym, co Ojciec.

Chrystus jest „Mądrością Bożą” jako „Mądrość Ojca”

Dlatego Chrystus jest mocą i mądrością Bożą, że jest On mocą z mocy i mądrością z mądrości, jaką jest Ojciec. Tak samo jak jest światłem z światłości Ojca i jest źródłem życia w Bogu Ojcu, który całkiem pewnie jest źródłem życia. „Albowiem u ciebie jest źródło żywota, a w światłości twojej będziemy oglądać światłość” (Ps 35, 10); gdyż „jako... Ojciec ma żywot sam w sobie, tak dał i Synowi, aby miał żywot w sobie samym” (J 5, 26), „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka na ten świat przychodzącego” (J 1, 9). A światłość ta, „Słowo było u Boga”, ale zarazem „Bogiem było Słowo” (*ibid.* 1). Bóg zaś „jest światłością i nie masz w Nim żadnych ciemności” (1 J 1, 5). Jest światłością duchową, a nie cielesną. Jest duchową światłością nie z oświecenia, jak u Apostołów, o których powiedziano: „Wy jesteście światłością świata” (Mt 5, 14). Ale to jest światłość, „która oświeca każdego człowieka”, Mądrość – Bóg mądrość najwyższa, źródło naszego rozumu. Syn zaś, pochodząc od Ojca, jest mądrością z mądrości, tak jak jest „światłością z światłości, Bogiem z Boga”. I tak jak Ojciec sam jest światłością, tak i Syn sam jest światłością, i jak sam jest Ojcem, tak ów sam jest Synem; więc jak sam Ojciec jest mądrością, tak i sam Syn z osobna też jest mądrością. I jak obydwaj razem są jedną światłością, jednym Bogiem, tak samo są i jedną mądrością. Lecz Syn 938 „stał się nam mądrością od Boga, sprawiedliwością, uświęceniem” (1 Kor 1, 30), ponieważ w czasie zwracamy się do Niego, to znaczy, poczynawszy od jakiegoś momentu, żeby trwać z Nim na wieki. Zresztą i On sam, Słowo, także w pewnym momencie czasu „stało się ciałem i zamieszkało między nami” (J 1, 14).

„Mądrość Boża”, Słowo – nasz wzór

5. Z tej racji, kiedy Pismo wymienia mądrość lub opowiada coś o mądrości, czy kiedy ona sama przemawia, albo jeśli o niej jest mowa, – to specjalnie nasuwa się nam na myśl Osoba Syna.

Trzymając się Jego wzoru i obrazu i my także nie oddalajmy się od Boga, gdyż i my też jesteśmy obrazem Bożym. Jesteśmy obrazem Boga, chociaż obrazem nierównym, bo uczynionym przez Syna na wzór Ojca, a nie zrodzonym jak tamten. My światło otrzymujemy, On zaś jest światłem oświecającym. Toteż sam nie mając przed sobą wzoru, jest dla nas wzorem. Istotnie, nie naśladuje On nikogo, kto by stał przed Nim, jako obraz Ojca, od którego On nigdy się nie oddziela, bo jest tym samym, co Ten, z którego jest. My natomiast z trudem naśladujemy trwały wzór i zdążamy za Niezmiennym⁷. W Nim postępując zdążamy do Niego, ponieważ przez swoją pokorę stał się On dla nas drogą w czasie, a przez Bóstwo swe jest dla nas jakby wiecznym mieszkaniem.

Duchom czystym, które nie upadły wskutek pychy, przedstawia się On jako wzór w swym Bóstwie i swojej równości z Bogiem. Dając się jednak jako wzór człowiekowi upadłemu, żeby wrócił; z powodu grzechów i kary śmiertelności niezdolnemu do oglądania Boga – „wyniszczyl samego siebie”, nie przez zmiany w swoim Bóstwie, lecz przez przyjęcie naszej zmienności, „przyjawszy naturę sługi” (Flp 2, 7), do nas „przyszedł na ten świat” (1 Tm 1, 15), On, który „na świecie był”, ponieważ „świat był przez niego stworzony” (J 1, 10). Przyszedł więc, by dać przykład oglądającym Boga na wysokości. A dla tych, którzy na ziemi widzą Go jako człowieka – stał się wzorem dla zdrowych w wytrwaniu, dla źle się mających w powrocie do zdrowia; dla mających umrzeć, by się nie lękali; dla umarłych, że zmartwychwstaną – „Sam we wszystkim zachował pierwszeństwo” (Kol 1, 18).

Dążenie do szczęścia narzucało człowiekowi obowiązek dążenia do Boga, ale nie dawało mu możliwości poznania

⁷ Wyraźne echo platońskiej teorii o niezmiennych ideach.

Boga. Idąc za Bogiem, który stał się człowiekiem, człowiek postępuje jednocześnie za Tym, którego może znać, i za tym, za którym powinien iść. Kochajmy Go więc i łączmy się z Nim miłością, która „rozłana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany” (Rz 5, 5). Cóż więc dziwnego, jeśli Pismo ukazując, że chociaż Ojciec jest mądrością, tak jak jest światłością i Bogiem, wskazuje jednak na obraz równy Ojcu jako na wzór, według którego winniśmy odnowić w sobie Obraz Boży; a mówiąc o mądrości, mówi o Synu, za którym idziemy mądrze żyjąc.

Mądrością jest także i Duch Święty

6. Czyż Duch Święty – czyli najwyższa Miłość łącząca Ojca i Syna, i nas z Nimi łącząca, o której nie bez racji napisano: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8) – czyż Duch Święty nie jest mądrością, jeśli jest światłością, bo „Bóg jest światłością”?

Jakim innym imieniem należy właściwie i z osobna oznaczać Ducha Świętego? Przecież będąc Bogiem, jest też oczywiście światłością, a zatem i mądrością. O tym, że Duch Święty jest Bogiem, Pismo św. wszem oznajmia, głosząc wraz z Apostołem: „Nie wiecie, żeście 939 świątynią Bożą?” a zaraz potem dodaje: „I że Duch Boży przebywa w nas?” (1 Kor 3, 16) Bóg bowiem przebywa w swojej świątyni, a Duch Święty nie jako sługa mieszka w świątyni Bożej, co jeszcze wyraźniej występuje w tych słowach: „Czyż nie wiecie, że członki wasze są świątynią Ducha Świętego, który w was przebywa, którego macie od Boga, a nie należycie tylko do siebie? Albowiem nabyci byliście za wysoką cenę. Chwalcie tedy Boga w ciele waszym” (1 Kor 6, 19–20).

A cóż to jest mądrość, jeśli nie światłość duchowa i niezmienna? Pewnie, że i słońce również jest światłością, ale to jest światło materialne. I stworzenie duchowe też jest światłością, lecz nie jest niezmienną światłością. Światłością jest Ojciec, światłością Syn, światłością Duch Święty, razem jednak nie stanowią trzech światłości, lecz jedną światłość. Dlatego też Mądrością jest Ojciec, Mądrością jest Syn, Mądrością Duch Święty, a razem nie są trzema

mądrościami, lecz jedną Mądrością. A ponieważ tym samym jest w niej być, co być mądrością, przeto Ojciec i Syn, i Duch Święty są jedną istotą. A że nie jest tam czymś innym być i być Bogiem, więc jest jeden Bóg: Ojciec, Syn i Duch Święty.

II. ŁACIŃSKA I GRECKA TERMINOLOGIA TRYNITARNA

1. Czy można mówić o „Osobach”

W poszukiwaniu wspólnego oznaczenia dla trzech Osób

IV. 7. Aby mówić o rzeczach niewyraźalnych, chcąc coś powiedzieć w miarę naszych możliwości na temat tego, czego nie możemy wyrazić, nasi Grecy używali wyrażenia: „jedna istota, trzy substancje”. Łacinnicy natomiast: „jedna istota albo substancja, trzy Osoby”, ponieważ, jak to już powiedzieliśmy wyżej (V. IX, 10, str. 206), w naszym języku, tj. po łacinie „istota” i „substancja” mają zwykle to samo znaczenie.

Kiedy więc wystarczało zrozumieć w przybliżeniu to, co się mówi, przyjęto ten sposób wyrażania się, aby coś odpowiedzieć na pytania: co to są za „Troje”? Co za „Troje” wyznaje nasza wiara, kiedy twierdzi, że Ojciec różni się od Syna, a Duch Święty – Dar Boży – różni się od Ojca i od Syna. Kiedy więc stawia się pytanie: co to są ci „Troje”, albo: czym są ci „Trzej”, staramy się wymyślić jakieś specyficzne miano ogólne, które by objęło tę potrójną rzeczywistość; i nic nam na myśl nie przychodzi, ponieważ wielkość Bóstwa przewyższa możliwości potocznego słownictwa. Bliższe bowiem prawdy jest pojęcie o Bogu niż mówienie, a sama prawda przewyższa jeszcze pojęcie.

Gdy mówimy np., że Jakub nie jest tym samym, co Abraham, a Izaak nie jest ani Abrahamem, ani Jakubem, wówczas wymieniamy trzy osoby: Abrahama, Izaaka i Jakuba. A na pytanie: Co to za trzej? – odpowiadamy: Trzej ludzie. Nadajemy im przy tym gatunkowe określenie wy-

mieniając ich w liczbie mnogiej; a gdybyśmy chcieli określić ich ogólniej, rodzajowo, to powiedzielibyśmy: trzy żyjące istoty, człowiek bowiem – według definicji starożytnych⁸ – jest istotą żyjącą, czyli zwierzęciem rozumnym i śmiertelnym. Albo – jak Pismo zwykło się wyrażać – powiedzielibyśmy: trzy dusze, gdyż całości chętnie nadaje się nazwę jej najlepszej części, duszą więc nazywa się i duszę, i ciało, to jest całego człowieka. Tak więc np. opowiada Pismo św., że wszystkich dusz z domu Jakubowego, które weszły do Egiptu, było siedemdziesiąt pięć, zamiast powiedzieć, że tylu było ludzi (Rdz 46, 27; Pwt 10, 22).

Tak samo, kiedy mówimy: twój koń nie jest tym samym koniem, co mój koń, a jeszcze trzeci koń należący do kogoś innego nie jest ani moim, ani twoim koniem, mówimy wówczas o trzech przedmiotach; a zapytani: 940 co za trzy?, odpowiadamy nazwą gatunkową: trzy konie, a rodzajową: trzy zwierzęta. Również kiedy mówimy, że wół nie jest koniem, a pies nie jest ani wołem, ani koniem, też mówimy o jakichś trzech. A na pytanie: czego trzy? już nie podamy gatunkowego oznaczenia: trzy woły, trzy konie albo trzy psy, ponieważ nie obejmuje ich jeden gatunek; ale odpowiemy oznaczeniem rodzajowym: trzy zwierzęta, albo według wyższego jeszcze rodzaju określimy je jako trzy substancje, trzy stworzenia albo trzy istoty. Cokolwiek bowiem określa się w liczbie mnogiej jednym oznaczeniem gatunkowym, to można i rodzajowo oznaczać również jedną nazwą. Lecz nie wszystko, co oznaczamy jedną nazwą rodzajową, możemy określić również jedną nazwą gatunkową. A więc: trzy konie, co jest oznaczeniem gatunkowym, nazywamy również trzema zwierzętami. Lecz o koniu, wołu i psie mówimy tylko, że są to trzy zwierzęta, albo trzy substancje, co jest oznaczeniem ogólnym rodzajowym. Tak samo można by oznaczyć je innym określeniem rodzajowym. Natomiast: trzy konie, trzy woły albo trzy psy, to byłyby oznaczenia gatunkowe, których tu nie możemy zastosować. Zatem jednym oznaczeniem, choć

⁸ Definicja klasyczna, pochodzi od starych stoików (np. CHRYZYP, cyt. przez PLUTARCHA, *Moralia*, 450 D).

w liczbie mnogiej, obejmujemy to, co to nazwa wspólnie oznacza. Tak więc Abraham, Izaak i Jakub mają to wspólnego, co stanowi istotę człowieka; zatem mówimy o nich: trzech ludzi. Dla wołu, konia i psa wspólne jest to, że każde z nich jest zwierzęciem, mówimy przeto: trzy zwierzęta. O trzech oleandrach powiemy: trzy drzewka. O laurze, mircie i oliwce mówimy tylko: trzy drzewa, trzy substancje albo trzy natury; tak samo o trzech kamieniach, trzech ciałach; lecz o kamieniu, drzewie i żelazie powiemy jedynie: trzy ciała albo określimy je jakimś odpowiednim dla nich oznaczeniem rodzajowym.

Termin „Osoba”

A więc Ojciec, Syn i Duch Święty są trzech. Szukajmy jednak: co za trzech? co mają wspólnego?

Oczywiście nie jest im wspólne to, czym jest Ojciec, gdyż nie są dla siebie nawzajem ojcami. O przyjaciółach – co jest oznaczeniem wzajemnego stosunku – można by powiedzieć: trzech przyjaciele, bo wzajemnie dla siebie są przyjaciółmi. Lecz tutaj nie można tego zastosować, ponieważ ojcem jest tu jedynie Ojciec, i jest Ojcem nie dwóch, ale tylko jednego Syna. I nie trzech są synami, gdyż Ojciec nie jest Synem, ani Duch Święty też nim nie jest. I nie trzech Duchowie Święci, bo we właściwym znaczeniu nazywa się Ducha Świętego również Darem Bożym, czego nie można powiedzieć ani o Ojcu, ani o Synu.

Więc co za trzech? Jeśli trzy osoby, to wspólnym dla Nich byłoby to, czym jest osoba. Mieliby więc, zgodnie ze zwyczajem mowy, jakieś oznaczenie gatunkowe czy rodzajowe. Lecz tam, gdzie nie ma różnicy natury, tam wiele rzeczy oznacza się równie dobrze nazwą rodzajową, jak i gatunkową. Bo właśnie różność natury sprawia, że nie można jedną gatunkową nazwą objąć wawrzynu, mirtu i oliwki, albo konia, wołu i psa, ale trzeba tak jedne, jak drugie określać rodzajowo, mówiąc o jednych: trzy drzewa, a o drugich: trzy zwierzęta. Tam zaś gdzie nie ma żadnej różnicy istoty, należałoby jedną nazwą gatunkową obejmować trzy rzeczy. A jednak nie spotykamy tego. „Osoba”

zaś jest oznaczeniem rodzajowym, które można stosować również i do człowieka, mimo że człowiek tak bardzo różni się od Boga.

Pismo św. nie używa terminu „Osoba”

8. A wreszcie w tym ogólnym oznaczeniu rodzajowym, jeśli już mówimy „trzy osoby”, ponieważ wszystkim Trojgu jest wspólne to, co jest osobą – a inaczej w ogóle nie można by ich nazwać, ⁹⁴¹ tak jak nie można nazwać ich „synami”, gdyż nie jest im wspólne to, przez co się jest synem – czemu nie nazywamy ich trzema bogami?

Niewątpliwie, jeśli Ojciec jest osobą, Syn jest osobą i Duch Święty jest osobą, to są trzy osoby. Ale w takim razie czemu nie mówimy trzej bogowie, chociaż Ojciec jest Bogiem, a są Nim również Syn i Duch Święty? A jeśli Ich łączy niewypowiedziana jedność, tak że ci Trzej są jednym Bogiem, to dlaczego nie jest to jedna Osoba, tak by nie mogło być możliwe mówić o trzech osobach, choć każdego z Nich nazywamy Osobą, tak jak nie możemy mówić o trzech bogach, chociaż każdego z Nich z osobna – Ojca, Syna i Ducha Świętego – nazywamy Bogiem?

Czy może dlatego, że Pismo św. nie mówi: „trzej bogowie”? Ale nie spotykamy w nim również nigdzie i określenia: „trzy Osoby”. Czy też dlatego, że Pismo nie nazywa tych Trzech ani trzema Osobami, ani jedną Osobą (czytamy bowiem: „Osoba Pana”, ale nie: „Osoba Panów”), a tylko konieczności mowy i dyskusji zmusiły do mówienia: „Trzy Osoby”, czego Pismo św. nie używa, ale również nie sprzeciwia się temu, podczas gdy powiedzenie „trzej bogowie” sprzeciwiałoby się Pismu św., gdzie jest powiedziane: „Słuchaj, Izraelu! Pan, Bóg nasz, Pan jeden jest!” (Pwt 6, 4) Czemu więc nie godzi się mówić „trzy istoty”, których Pismo św. nie wymienia, a zatem także im się nie sprzeciwia? Jeżeli „istota” jest gatunkowym oznaczeniem wspólnym tym Trzem, to czemu nie mówi się: trzy istoty, tak jak Abrahama, Izaaka i Jakuba nazywamy trzema ludźmi, ponieważ gatunkowe oznaczenie „człowiek” jest wspólne wszystkim ludziom? Jeśli zaś istota jest

oznaczeniem nie gatunkowym, lecz rodzajowym, gdyż człowiek, zwierzęta, drzewa, gwiazda, anioł są istotami, to czemu nie nazywać tych Trojga „trzema istotami”, podobnie jak mówimy o trzech koniach: trzy zwierzęta, o trzech wawrzynach – trzy drzewa, o trzech kamieniach – trzy ciała? A jeśli ze względu na jedność Trójcy nie nazywa się ich trzema istotami, ale jedną istotą, to dlaczego ta sama jedność nie sprzeciwia się temu, by mówić: trzy substancje, albo trzy osoby, zamiast: jedna substancja albo jedna osoba? Oznaczenie „istota” jest im wspólne, tak że każdy z nich z osobna nazywa się istotą i jest ono tak samo wspólne jak termin „osoba” lub „substancja”. Wszystko bowiem, co powiedzieliśmy o Osobach, zgodnie z naszym sposobem mówienia, to u Greków należy odnieść do substancji. Mówią oni: trzy substancje, jedna istota, w tym samym znaczeniu jak my mówimy: trzy osoby, jedna istota albo substancja.

Ubóstwo naszego wysłowienia zmusza do posługiwania się terminem „Osoba”

9. Cóż nam ostatecznie pozostaje, jak nie to, żeby uznać, iż wyrażenia takie powstają wskutek braków naszej mowy w narzucającej się nam konieczności obszernych dyskusji nad błędami heretyków? Gdy bowiem ludzkie ubóstwo usiłowało słowami przekazać umysłom ludzi to, co w tajemnej głębi duszy o Panu Bogu, Stworzycielu swoim pojmuje czy to przez pobożną wiarę, czy inne formy rozumienia, wówczas lękało się ono mówić o trzech istotach, by nie myślano na tej podstawie o jakichś różnicach w tej najwyższej równości. Z drugiej strony nie można było przeoczyć pewnej troistości. Przecząc jej, Sabeliusz⁹ popadł w herezję.

Pismo św. poucza nas z wszelką pewnością o tym, w co należy pobożnie wierzyć i co przedstawia się duszy z niewątpliwą pewnością: Uczy więc, że jest Ojciec i Syn, i Duch Święty; oraz że Syn nie jest tym samym, co Ojciec, a Duch Święty nie jest tym, co Ojciec czy Syn. Szukano, jak

⁹ Zob. Postowie, przyp. 21, str. 536–537.

nazwać tych Troje. Mówiono więc o substancjach albo Osobach. Oznaczeniem takim chciano dać do zrozumienia, że nie ma tu różnic, ale też nie ma i pojedynczości. Tak więc wskazywano tu na jedność przez określenie „jedna istota”, i na troistość, ponieważ wymienia się trzy substancje albo osoby. Jeśli więc dla Boga tym samym jest być, co być samoistnie, to nie należy mówić „trzy substancje”, tak jak mówi się „trzy istoty”. Nie mówimy również o trzech mądrościach w Bogu, tak samo jak nie mówimy o trzech istotach, ponieważ tym samym jest w Bogu być i być mądrym.

Tak więc ponieważ w Bogu tym samym jest być Bogiem, co istnieć, przeto tak samo nie godzi się mówić o trzech istotach, jak nie mówi się o trzech bogach. Natomiast jeśli to jest coś innego w Bogu istnieć i istnieć jako substancja, tak jak nie jest w Nim tym samym być i być Ojcem albo Panem – bo istnienie jest oznaczeniem absolutnym, podczas gdy być Ojcem albo Panem jest relatywne w stosunku do Syna lub do posłusznego stworzenia – to wynikałoby, że relatywnie jest substancją tak samo jak relatywnie rodzi Syna i panuje. Wtedy jednak substancja nie byłaby już substancją, bo byłaby czymś względnym. A przecież podobnie jak „istota” wywodzi się od „istnieć”, tak „substancja” – od *subsistere*, to znaczy istnieć samoistnie. Byłoby więc niedorzecznością nadawać substancji znaczenie relatywne. Każda bowiem rzecz samoistnie jest substancją. A o ileż bardziej Bóg¹⁰.

Krytyka terminu „substancja” w odniesieniu do Boga

V. 10. Czy jednak godzi się odnosić do Boga określenie *subsistere*? Przecież właściwie wyraz ten oznacza podmiot

¹⁰ Trzeba przyznać, że wyjaśnienia Augustyna nie są w pełni zadowalające. Ale do dziś teologowie dyskutują nad pojęciem „osoby” i kwestia pozostaje otwarta. Do ustalenia pojęcia „osoby” przyczynią się w V wieku spory chrystologiczne, a na przełomie X–XI w. wystąpienia początkującego nominalizmu (Roscelin) w sprawie „powszechników” (*universalia*). Pewne rozwiązanie, obecnie dosyć ogólnie przyjęte daje św. TOMASZ w *Sumie teologicznej*, I q. 29 a. 4; 30 a. 4, komentując zresztą tutaj występujący tekst św. Augustyna. Streszczenie całego zagadnienia jasno ujęte przez W. GRANATA, *Bóg jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962, str. 395–399.

będący podłożem dla określeń związanych z jakimś podmiotem, jak np. kolor czy kształt są w jakimś ciele. Ciało istnieje samoistnie, zatem jest substancją. Tamte zaś rzeczywistości tkwią w tym ciele jako w swym substancjalnym podłożu. Nie są one substancjami, lecz tkwią w substancji. Stąd, jeśli dana barwa czy dany kształt przestaje istnieć, to jednak ciało nie przestaje być ciałem, ponieważ nie jest tym samym dla ciała istnieć i zachować taki albo inny kształt czy kolor. Zatem rzeczywistości zmiennych i nieprostych nie nazywamy substancjami we właściwym znaczeniu.

Gdyby zaś Bóg istniał samoistnie w taki sposób, że można by Go właściwie nazwać substancją, to by znaczyło, że jest On podmiotem dla czegoś w Nim, co nie jest dla Niego po prostu bytem; ale byłoby przypisaniem Mu czegoś, co Nim nie jest, tak jak być wielkim, dobrym, wszechmocnym i wszystko, co można słusznie o Nim powiedzieć. Nie godzi się jednak mówić, jakoby Bóg był podmiotem dla swojej dobroci i żeby Jego dobroć nie była substancją – albo istotą, jeśli kto woli – i jakoby Bóg nie był sam swoją dobrocią, a tylko jej podmiotem.

Lepiej mówić „istota” niż „substancja”¹¹

Toteż jasna rzecz, nazywanie Boga substancją nie jest odpowiednie i lepiej jest posługiwać się częściej używanym słowem „istota”, co jest prawdziwym i właściwym terminem, i to tak dalece, że – kto wie – może wyłącznie do Boga należałoby stosować termin „istota”. Tak. Tylko On jeden naprawdę istnieje, bo jest niezmienny. I takie właśnie imię objawił słudze swemu Mojżeszowi, kiedy powiedział do niego: „Jam jest, którym jest”, oraz: „Tak powiesz im: Który jest, posłał mię do was” (Wj 3, 14). Niezależnie

¹¹ Problem postawiony ze względu na wyraz grecki *hypostasis*, co tłumaczy się po łacinie *substantia*. Już Orygenes mówi o „trzech hipostazach” (*In Jo.*, II, 6, P. G. 14, 128). A więc po łacinie wyraz *substantia* jest dwuznaczny, i niejeden autor IV w. proponuje raczej *subsistentia* (np. Rufin), co bardziej jest zbliżone do pojęcia „osoby”.

jednak od tego czy mówi się „istota”, co jest właściwe, czy też niewłaściwie „substancja”, 943 tak jedno, jak drugie orzeka się w sensie absolutnym, a nie w odniesieniu do czegoś drugiego. Bo dla Boga tym samym jest *subsistere*, trwać, co istnieć. Stąd jeśli Trójca jest jedną istotą, to jest i substancją. Może więc lepiej mówić „trzy osoby” niż „trzy substancje”.

2. Jak rozumieć terminologię trynitarną

Jeśli „Osoba” jest oznaczeniem absolutnym, to czemu nie mówimy: „jedna Osoba”?

VI. 11. Lecz żeby nie wydawał się stronnicy w stosunku do naszych, zbadajmy jeszcze, co następuje.

To prawda, że Grecy, gdyby chcieli, mogliby mówić trzy *prosopa* o trzech Osobach, lecz nazywają je trzema hipostazami, czyli trzema substancjami. Woleli jednak to określenie, które może jest bardziej w duchu ich języka¹². Zresztą właściwie wychodzi na jedno, czy mówimy substancja, czy osoba, gdyż w Bogu nie jest różną rzeczą być i być Osobą, ale to najzupełniej to samo. Bo jeśli „być”, „istnieć” orzekamy absolutnie, a „osoba” relatywnie, to powiemy o Ojcu, Synu i Duchu Świętym – „trzy Osoby” w taki sam sposób jak mówimy: „trzej przyjaciele”, „trzej krewni” albo „trzej sąsiedzi”, oznaczając ich tak z racji ich wzajemnego stosunku, a nie absolutnie. Toteż każdy z nich jest przyjacielem dwóch pozostałych, albo ich krewnym czy sąsiadem, ponieważ określenia te oznaczają ich wzajemny stosunek.

¹² *Prosopon* znaczy oblicze. Toteż greccy autorzy obawiali się, że wyrażenie „trzy oblicza” wznowi herezję modalizmu. Łacińskie *persona* natomiast w języku potocznym oznacza „maskę teatralną”, ale w języku prawniczym już za czasów Cyncerona jest stosowana do określenia „osoby”. U Greków *hypostasis* równała się raz z *ousia* raz z *prosopon*. Dopiero Ojcowie kapadocy, szczególnie Grzegorz z Nazjanzu, który był autorytetem w dziedzinie językowej, ustalili słownictwo trynitarne. *Hypostasis* zostało ustalone jako równoznaczne z *prosopon* (GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowa* 42, 16, P. G. 36, 476–477, por. *Pochwała Atanazego*, 21, 35, P. G. 35, 1124–1125, cytowana w Posłowie, przyp. 2, str. 531).

Jakże więc? Czyżbyśmy chcieli utrzymywać, że Ojciec jest Osobą Syna i Ducha Świętego, albo Syn Osobą Ojca i Ducha Świętego, albo Duch Święty Osobą Ojca i Syna? – Ależ nie, bo po pierwsze wyraz „osoba” nigdy nie był stosowany w takim znaczeniu, a po drugie, kiedy w Trójcy Świętej wymieniamy Osobę Ojca, to nie mówimy wtedy o niczym innym, jak o substancji Ojca. A więc tak jak substancją Ojca jest po prostu sam Ojciec, to, że jest, a nie coś, co Go czyni Ojcem, tak samo i Osoba Ojca to nic innego niż sam Ojciec. „Osoba” więc jest oznaczeniem absolutnym, a nie relatywnym względem Syna i Ducha Świętego; tak samo jak absolutnymi są oznaczenia: Bóg, wielki, dobry, sprawiedliwy i inne podobne. Otóż tak jak w Bogu tym samym jest „być Bogiem”, co „być wielkim” i „być dobrym”, tak samo nie ma w Nim różnicy pomiędzy „być” a „być Osobą”.

Czemu więc nie nazywamy tych Trzech razem jedną Osobą, tak jak mówimy: jedna istota, jeden Bóg? Ale nazywamy ich trzema Osobami, podczas gdy nie mówimy trzech bogowie albo trzy istoty? Czy nie dlatego, że chcemy mieć takie jedno słowo, którym byśmy jakoś oznaczali Trójkę tak, by przecież coś powiedzieć, kiedy nas pytają: co to za Troje? jakich Trzech wyznajemy?¹³

Dlaczego nie „trzy istoty” tak jak „trzy Osoby”?

Przyjmijmy – jak chcą niektórzy¹⁴ – że istota to rodzaj, a substancja czy osoba to gatunek. Pomijam wszystko, com przedtem powiedział w tej sprawie. Do czegoż dojdziemy? Trzeba będzie mówić o trzech istotach, jak się mówiło o trzech substancjach albo osobach; tak samo jak trzy konie nazywamy trzema zwierzętami, gdyż koń jest nazwą gatunkową, a zwierzę – rodzajową. W takim bowiem wypadku nie podaje się gatunku w liczbie mnogiej,

¹³ A więc nie daje Augustyn ostatecznego rozwiązania trudności. Można by dodać tutaj, że do Boga stosujemy nazwę „osoba” analogicznie do osoby ludzkiej; analogicznie, tzn. częściowo w podobnym znaczeniu (np. samoistność), częściowo w różnym (np. odnośnia). Zob. W. GRANAT, op. cit., str. 396–397.

¹⁴ Szkoła arystotelesowska.

a rodzaju – w pojedynczej, bo byśmy mieli: „trzy konie to jedno zwierzę”, ale mówimy: „trzy konie” – oznaczenie gatunkowe – to „trzy zwierzęta”, są oznaczeniem rodzajowym.

Przyjmijmy, że termin substancja albo osoba oznacza coś pojedynczego i jednostkowego – tak iż wyraz „osoba” czy „substancja” nie posiada ogólnego znaczenia jak np. człowiek, dającego się zastosować do ogółu ludzi, 944 ale jego znaczenie stosuje się wyłącznie do danego człowieka: Abrahama, Izaaka czy Jakuba lub innej jednostki, którą by można palcem pokazać obecną przed nami. Taką argumentację stosują nasi rozmówcy. Ale właściwie mamy tu tę samą argumentację, gdyż Abraham, Izaak i Jakub to są trzy jednostki, przy tym są to trzej ludzie albo trzy dusze. I dlaczego w takim razie nie mielibyśmy do Ojca, Syna i Ducha Świętego stosować kategorii rodzaju, gatunku i jednostki, uważając Ich za trzy istoty albo trzy substancje czy osoby?

Lecz – jak rzekłem – pomijam to, i mówię tak: Przypuśćmy, że istota jest rodzajem, istota tylko jedna i nie mająca gatunków, np. zwierzę jest rodzajem, jeśli istnieje tylko jedno zwierzę, to zwierzę nie ma gatunków. Ale Ojciec, Syn i Duch Święty nie są trzema gatunkami jednego rodzaju. Przypuśćmy odwrotnie: że istota jest gatunkiem, tak jak człowiek jest gatunkiem, wówczas ci trzej, których nazwaliśmy substancjami albo osobami, mają jeden wspólny gatunek; podobnie jak Abrahama, Izaaka i Jakuba obejmuje ten sam gatunek: „człowiek”. Gatunek „człowiek” dzieli się na Abrahama, Izaaka, Jakuba..., ale „jeden człowiek” nie może dzielić się w ten sposób na jednostki ludzkie. Jest to najzupełniej niemożliwe, gdyż „jeden człowiek” jest już jednostką ludzką. Czemu więc jedyna istota Boża dzieli się na trzy substancje czy osoby? Jeżeli istota jest gatunkiem tak jak człowiek, to dzieje się tak samo z „jedną istotą”, jak z „jednym człowiekiem”. Mając przed sobą trzech ludzi jednej płci, tego samego temperamentu i charakteru, mówimy, że są jednej natury, gdyż jest trzech ludzi, ale jest jedna natura. Czy w takim znaczeniu mówimy tutaj o „trzech substancjach i jednej istocie” albo

o „trzech osobach, a jednej substancji czy istocie”? Ostatecznie wychodzi na jedno, gdyż starożytni mówiący po łacinie, nie znając jeszcze terminów „istota” i „substancja”¹⁵, którymi od niedawna dopiero się posługujemy, używali w ich miejsce oznaczenia „natura”.

„Istota” i „osoba” nie oznaczają tu „rodzaju” i „gatunku”

Zatem są to oznaczenia nie rodzaju i gatunku, ale jak gdyby wspólnej i tej samej materii. Na przykład trzy figurki zrobione z tej samej bryły złota, to będą trzy figurki i jedna bryła złota. Nie powiemy, że złoto jest rodzajem, a figurki gatunkami, ani że złoto jest gatunkiem, a figurki jednostkami. Nie istnieje jakiś gatunek szerszy od tych jednostek i obejmujący coś więcej jeszcze. Jeśli definiuję, czym jest człowiek (oznaczenie gatunkowe), to wszyscy ludzie będący jednostkami zostaną objęci tą definicją i nie wejdzie w nią nic, co by nie było ludzkie. Natomiast jeżeli definiuję złoto, to definicja obejmuje nie tylko figurki, jeżeli te są ze złota, ale również pierścienie i inne złote przedmioty. Nawet jeżeli nic się nie robi z tego złota, to będzie ono złotem, podobnie jak figurki, nawet nie złote, byłyby jednak figurkami.

Żaden gatunek nie przekracza definicji swojego rodzaju. Jeśli daję definicję zwierzęcia, to każdy koń – jako gatunek należący do tego rodzaju – będzie objęty tą definicją. Ale nie każda figurka jest ze złota. Toteż choć słusznie mówimy w wypadku trzech figurek ze złota: trzy figurki, jedno złoto, nie mówimy tego jednak w takim sensie, jak gdyby złoto miało oznaczać rodzaj, a figurki – gatunek. Nie w tym więc znaczeniu mówimy o Trójcy Świętej: trzy osoby albo substancje, jedna istota i jeden Bóg, jak gdyby wszystkie trzy były z tej samej materii, nawet gdyby ta materia, niezależnie od tego, czym ona jest, 945 dzieliła się między tych Troje. Istota ta bowiem nie obejmuje nic poza

¹⁵ Św. Hilary po przymusowym pobycie na Wschodzie wprowadził je do swego traktatu o Trójcy Świętej od ks. IV. Pierwsze trzy księgi były już napisane, kiedy został skazany na wygnanie. Ambroży używa części *substantia*.

Trójką. Niemniej mówimy: trzy osoby są jedną istotą; a nie mówimy: trzy osoby z tej samej istoty – jak gdyby czymś innym była istota, a czym innym osoba – co jednak mówimy o figurkach zrobionych z tego samego złota, gdyż tam złoto jest czymś innym, a czym innym figurki. Kiedy się mówi: trzech ludzi tej samej natury, to można równie dobrze powiedzieć: trzej ludzie z tej samej natury, ponieważ mogą istnieć inni trzej ludzie z tej samej natury. Lecz w tej istocie Trójcy Świętej absolutnie żadna inna osoba nie może być tej samej istoty. Dla nas jeden człowiek to nie jest tyle samo, co trzech ludzi razem; a dwóch ludzi przedstawia coś więcej niż jeden człowiek. Tak samo więcej złota jest w trzech jednakowych figurkach niż w jednej, a w jednej mniej niż w dwóch. Lecz w Bogu jest inaczej: Ojciec, Syn i Duch Święty nie tworzą razem istoty większej od samego Ojca czy samego Syna. Ale te trzy substancje – czyli Osoby, jeśli już tak trzeba się wyrazić – równają się z każdą z nich¹⁶. Zmysłowy człowiek nie rozumie tego. Nie może bowiem wyobrazić sobie rzeczy inaczej niż jako masy i rozciągłości, jako rzeczy małych lub dużych. Tak tylko wyobraża sobie ciała i takie pojęcia zapełniają jego umysł.

3. Człowiek jako „Obraz Boży”

W co należy wierzyć, nie mogąc tego zrozumieć

12. Zanim człowiek zmysłowy uwolni się z tego obciążenia, niech wierzy w Ojca, Syna i Ducha Świętego, jednego Boga, jedynego, wielkiego, wszechmocnego, dobrego, sprawiedliwego, miłosiernego, Stwórcę wszystkich widzialnych i niewidzialnych rzeczy, i niechaj z wiarą odnosi się do wszystkiego, co człowiek o Nim może powiedzieć godnego i prawdziwego.

Niechaj słysząc, że Ojciec jest jedynym Bogiem, nie oddziela od Niego Syna i Ducha Świętego. Ojciec bowiem

¹⁶ Koniecznie więc trzeba wprowadzić pojęcie analogii.

jest Bogiem jedynym w jedności z Tym, który jest jednym Bogiem. Tak samo, gdy słyszy, że Syn jest jedynym Bogiem, niechaj Go nie oddziela od jedności z Ojcem i Duchem Świętym.

Tak samo mówiąc o jednej istocie, niech nie sądzi, że jeden jest większy lub lepszy od drugiego, albo w jakiś sposób różny; co jednak nie znaczy, by Ojciec był Synem czy Duchem Świętym, i żeby każda Osoba nie posiadała odnoszących się do Niej przymiotów. Na przykład Słowo oznacza tylko Syna, a Dar jedynie Ducha Świętego. Dlatego dopuszcza się liczbę mnogą, gdy mowa o Osobach, jak to mamy w Ewangelii: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Powiedział i „jedno”, i „jesteśmy”: „jedno” z racji istoty, bo są tym samym Bogiem; „jesteśmy” – ze względu na odnoszenie się, gdyż jeden jest Ojcem, a drugi Synem. Niekiedy przemilcza się jedność istoty, a wskazuje się jedynie na wzajemny stosunek przez użycie liczby mnogiej: „Przyjdziemy do niego ja i Ojciec i mieszkać u niego będziemy” (J 14, 23*). 946 „Przyjdziemy” i „mieszkać będziemy” – to liczba mnoga, o której była mowa. „Ja i Ojciec”, to znaczy Syn i Ojciec, przez co wskazuje się na ich wzajemną relację.

Człowiek jest „na obraz” Boga

Czasami odnoszenie się jest wskazane jedynie domyślnie, jak np. w Księdze Rodzaju: „Uczyńmy człowieka na obraz i na podobieństwo nasze” (1, 26).

I „uczynmy”, i „nasze” – powiedziano w liczbie mnogiej, co należy rozumieć jedynie jako wskazanie relacji. Bo nie bogowie stworzyli człowieka i nie na podobieństwo bogów został uczyniony. Forma ta wskazuje, że Ojciec, Syn i Duch Święty stworzyli człowieka na podobieństwo Ojca, Syna i Ducha Świętego, ażeby człowiek był obrazem Boga. A Bóg to Trójca Święta. Lecz ten obraz Boży nie dorównuje całkowicie swojemu wzorowi, bo nie był z Niego zrodzony, a tylko przez Niego stworzony. Dla wskazania tego jest on obrazem „na obraz”, to znaczy, że nie dorównuje, ale jednak przybliża się dzięki pewnemu podobień-

stwu. Nie z odległości przestrzennych, lecz przez podobieństwo zbliżamy się do Boga, a przez niepodobieństwo oddalamy się od Niego¹⁷.

Człowiek jako obraz Boży

Niektórzy przeprowadzają takie rozróżnienie: Uważają oni, że Syn jest obrazem Boga. Człowiek zaś nie jest obrazem, lecz jest „na obraz”¹⁸. Apostoł zbija to twierdzenie, mówiąc: „Mężczyzna nie powinien nakrywać głowy, gdyż jest obrazem i chwałą Boga” (I Kor 11, 7). Nie powiedział: na obraz, ale powiedział „jest obrazem”. Obraz ten jednak nie odnosi się do Syna, który jest doskonałym obrazem Ojca, gdyż na innym miejscu jest powiedziane: „na obraz... nasz”. Jak więc mógłby być „na obraz... nasz”, gdy Syn jest jedynie Ojcowskim obrazem? – Ze względu na nie dorównujące, jak powiedzieliśmy, podobieństwo, mówi się o człowieku, że jest „na obraz”.

A więc „nasz” oznacza, że człowiek jest obrazem Trójcy. Nie jest obrazem równym Trójcy, tak jak Syn jest równy Ojcu, ale – jak powiedziano – przybliża się do Niej przez pewne podobieństwo, jak w rzeczach oddalonych zaznacza się pewna bliskość, nie miejsca, lecz naśladownictwa. Dlatego powiedziano: „Przemieniećcie się przez odnowę waszego

¹⁷ Platonska teoria o „połączeniu się podobnego z podobnym”, często stosowana przez Ojców od Orygenesza (*De principiis*, I. 6, 4; II. 8; *Hom. in Is.*, VII. 1). Por. PLATON, *Prawa*, IV. 716 c (tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, str. 159):

„A jakie postępowanie miłe jest Bogu i podąża za nim? Jedno jedyne i dające się określić przez to jedno tylko stare powiedzenie, że «podobne miłe jest podobnemu», jeżeli trzyma się właściwej miary, bo rzeczy, które wykraczają poza nią, ani sobie wzajemnie nie są miłe, ani tym, które się jej trzymają. Otóż Bóg ma być dla nas miarą wszystkich rzeczy, o wiele bardziej z pewnością niż, jak mówią, człowiek. Kto więc takiej istocie jak Bóg chce się stać miły, takim jak on stać się musi możliwie najbardziej. Zgodnie z tym, ten z nas, kto ma zdrowe poczucie umiaru, miły jest Bogu, bo do niego podobny, a ten, kto go nie ma, niepodobny jest do niego i z nim poróżniony, i tak samo niesprawiedliwy i w innych rzeczach według tej samej będzie zasady”.

Por. H. MERKI, 'ΟΜΟΙΟΣΙΣ ΘΕΩΙ' von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottlichkeit bei Greg. v. Nyssa, Freiburg 1952.

¹⁸ Całe to zagadnienie zostanie opracowane w ks. XII, VI, 8, str. 361–362. Odnośniki do Ojców greckich w Postowiu, n. 28 i przyp. 145–146, str. 580.

ducha" (Rz 12, 2), do tych, którym tenże Apostoł mówił: „Bądźcie tedy naśladowcami Bożymi jako synowie naj-milsi" (Ef 5, 1). Do nowego bowiem człowieka to mówi, „który wciąż się odnawia ku doskonałemu poznaniu na obraz Tego, który go stworzył" (Kol 9, 10*).

Jeśli więc ktoś chce dla potrzeb dyskusji przyjąć jakieś oznaczenie w liczbie mnogiej (z pominięciem oznaczeń relatywnych), tak by móc jednym określeniem odpowiedzieć na pytanie: kto są ci Troje? i chce odpowiedzieć: trzy substancje albo trzy osoby, to niechaj odsunie od tego wszelkie pojęcia masy i rozciągłości, oddalenia jakiegoś niepodobieństwa, co by mogło nasuwać myśl, że coś tu jest mniejsze lub większe od drugiego. Niech w ten sposób unika tak pomieszania Osób, jak i rozróżnień wprowadzających jakąś nierówność. Jeśli nie możemy zrozumieć, to przez wiarę przyjmujemy, aż zajaśnieje w naszych sercach Ten, który powiedział przez proroka: „Jeśli wierzyć nie będziecie, nie zrozumiecie" (Iz 7, 9)¹⁹.

¹⁹ Według tłumaczenia z tekstu LXX.

KSIEGA ÓSMA

ROZUMIENIE WIARY¹

Wstęp

Wprowadzenie

947 1. Powiedzieliśmy już gdzie indziej², że wtedy dokładnie orzekamy o tym, co się odnosi do właściwości każdej z Osób Trójcy Świętej, gdy wyrażamy ich wzajemne relacje. Mówi się więc tak o Ojcu, Synu i Darze Ich Obydwóch, Duchu Świętym, gdyż Ojciec nie jest Trójcą, nie jest Nią Syn, ani Dar nie jest Trójcą.

Kiedy jednak mówi się o każdej z Osób absolutnie, wówczas nie obejmuje się Ich liczbą mnogą, mówiąc jako o Trzech, ale się mówi jako o jednej rzeczywistości: Trójca. Tak więc mówiąc: Bóg Ojciec, Bóg Syn, Bóg Duch Święty, dobry Ojciec, dobry Syn, dobry Duch Święty, albo wszechmocny Ojciec, wszechmocny Syn, wszechmocny Duch Święty, nie mówimy: trzech bogowie, trzech dobrzy, trzech wszechmocni, ale jeden Bóg, dobry, wszechmogący, Trójca Święta. I tak mówimy o wszystkim, co nie jest odnoszeniem się, ale co się absolutnie orzeka o każdej z Osób. Odnosi się to bowiem do istoty Bożej – bo w Bogu nie ma różnicy pomiędzy tym, że istnieje, a tym, że jest wielki, dobry i mądry, i że jest tym, co możemy powiedzieć o każdej z Osób w odniesieniu do Niej samej – to samo możemy powiedzieć i o samej Trójcy.

Kiedy więc mówi się o trzech Osobach albo o trzech substancjach, to czyni się tak nie dlatego, ażeby wskazać

¹ Zob. Postowie, n. 18 i 29.

² W ks. V.

na różność istoty, ale czyni się tak, próbując jakoś odpowiedzieć jednym słowem na pytanie: Kto są ci Trzej? albo: co to za Troje? Równość w łonie Trójcy jest tak doskonała, że nie tylko Ojciec nie jest w Bóstwie większy od Syna, ale również Ojciec i Syn razem nie są czymś więcej od Ducha Świętego, i poszczególne Osoby nie są czymś mniej niż cała Trójca.

Wszystko to było już powiedziane. A jeśli często do tych rzeczy powracamy, wciąż je obracając w różny sposób, to dlatego, że przez powtarzanie stają się one bliższe i lepiej się je poznaje. Trzeba jednak czynić to z pewnym umiarem i błagać Boga z gorliwą pobożnością, ażeby umysł otworzył i usunął wszelki upór w naszych dociekaniach tak, by dusza mogła dostrzec istotę prawdy, bez domieszek materii i nie podległą żadnej zmienności. Teraz więc, w miarę jak dopomoże nam przedziwnie miłosierny Stwórca, oddamy się dociekaniom w sposób bardziej wewnętrzny niż poprzednio³, choć mówić będziemy o tych samych prawdach. Zachowamy przy tym zasadę, że jeśli coś jeszcze nie wyjaśniło się rozumowi, to niemniej trzymamy się mocno wiary.

Równość Osób

I. 2. Stwierdzamy więc, że w tej Trójcy dwie albo trzy Osoby nie są czymś więcej niż jedna z Nich. Zmysłowe rozumienie nie pojmuje tego, gdyż w miarę możliwości dostrzega ono prawdziwość rzeczy stworzonych, ale nie widzi Prawdy, która je stworzyła. Gdyby ta była dlań dostępna, to blask słońca nie wydawałby mu się tak jasny jak to, cośmy powiedzieli. W substancji Prawdy – bo tylko ona prawdziwie istnieje – nic nie może być większe, nie będąc zarazem bardziej prawdziwe. W tym, co jest duchowe i niezmiennie, jedne rzeczy nie są bardziej prawdziwe

³ Nie przerycamy się więc po dociekaniach teologicznych na teren filozofii, ale pogłębiamy Objawienie sięgając do analizy naszej własnej natury, którą znamy także z Objawienia, a nie z wniosków filozoficznych. Raz po raz autor wkroczy na teren mistyki, która bez wątpienia głębiej sięga niż informacja i technika teologiczna – nie mówiąc o niedociągnięciach filozoficznych.

od drugich, gdyż są jednakowo i niezmiennie wieczne. To, co tam nazywamy wielkim, jest wielkie przez to samo, że jest prawdziwe. Dlatego tam, gdzie wielkość jest prawdą, tam 948 większe musi być to, co jest bardziej prawdziwe; to zatem, co nie zawiera w sobie więcej prawdy, to nie jest większe. A wreszcie to, co zawiera w sobie więcej prawdy, to musi być bardziej prawdziwe, tak samo jak większe jest to, co ma w sobie więcej wielkości: a więc większe tam jest to, co bardziej prawdziwe.

Otóż Ojciec i Syn razem wzięci nie są bardziej prawdziwi niż sam Ojciec albo sam Syn. Zatem Obydwaj razem nie są czymś więcej niż każdy z osobna. A ponieważ równie prawdziwie istnieje i Duch Święty, przeto Ojciec i Syn razem nie są czymś więcej od Niego, gdyż nie są bardziej od Niego prawdziwi. Tak samo Ojciec i Duch Święty razem nie przewyższają Syna prawdą, bo nie są bardziej prawdziwi od Niego, a więc i wielkością Go nie przewyższają. Tak więc Syn i Duch Święty są razem czymś równie wielkim jak sam Ojciec, gdyż jest w nich ten sam stopień rzeczywistości co w Ojcu. Tak samo i cała Trójca jest równie wielka jak każda z Jej Osób. Bo tam, gdzie wielkością jest sama prawda, tam nic nie jest większe, co nie jest bardziej prawdziwe. Gdyż w istocie prawdy być, to znaczy być prawdziwym; a być wielkim, jest tym samym, co być prawdziwym. Tam więc, gdzie jest równość prawdy, tam musi być także i równość wielkości.

I. Bóg najwyższą Prawdą i najwyższym Dobrem

Bóg poznawany jako prawda

II. 3. Może się zdarzyć w świecie ciał, że złoto w tej bryle jest równie prawdziwe jak w tamtej, a jednak ta bryła złota jest czymś większym od tamtej. Może się tak zdarzyć w świecie materialnym, gdyż prawda nie jest tutaj tym samym, co wielkość, i co innego być złotem, a co innego być wielkim. Toż samo widzimy i w naturze duszy. Powiedzieć, że dusza jest prawdziwa i że jest wielka, to nie

wychodzi na jedno, gdyż prawdziwą duszę posiada również i ten, kto wcale nie jest wielki duchem. A to dlatego, że istotą ciała albo duszy nie jest sama prawda, tak jak prawdą jest Trójca Święta, Bóg jeden, jedyny, wielki, prawdziwy, prawdomówny, prawda. Kiedy usiłujemy myślą objąć Boga – jeżeli nam na to zezwala i udziela łaski – nie wolno nam wyobrażać Go sobie w zetknięciu z miejscem albo obejmującego przestrzeń, jak trzy ciała. Nie jest On jakimś zespoleniem trzech ciał, jak baśnie mówią o Geryonie⁴. Odrzucajmy bez wahania wszystko, co by się mogło w ten sposób przedstawiać naszemu umysłowi, jak gdyby większe było to, co jest w trzech, aniżeli w jednym, a mniejsze w jednym niż w dwóch. To znaczy odrzucajmy wszelką cielesność. Powiedzmy to sobie, że nic z tego, co w świecie duchowym podlega jakiejś zmienności, nie może być uważane za Boga⁵.

Niemala to już część poznania, jeśli wzdychając ku szczytom z dna tej otchłani, zanim jeszcze będziemy mogli wiedzieć, kim jest Bóg, poznajemy już, czym On nie jest. Bo z pewnością nie jest On ani ziemią, ani niebem, ani niczym podobnym do nieba i ziemi, ani niczym takim, co byśmy mogli ujrzyć w niebie, ani nawet takim, czego nie widzimy, a co może jest w niebie. I choćbyś wyolbrzymiał w wyobraźni blask słońca, jak tylko zdołasz – czy ogrom, czy blask jego – po tysiącokroć, bez miary – nie będzie to Bogiem. I gdybyśmy wyobrażali sobie aniołów, te czyste duchy, które ożywiają ciała niebieskie, poruszają je i kierują nimi zgodnie z tym, by służyły Bogu; nawet aniołowie, 949 których są „tysiące tysięcy” (Ap 5, 11), wszyscy razem złączeni, nie mogą się równać z Bogiem. Nawet gdybyś zdołał wystawić sobie myślowo te duchy bez ciał, co jest niezwykle trudne dla naszego zmysłowego myślenia!

Zrozum więc – jeśli zdołasz – duszo obciążona ciałem poddanym skażeniu, duszo przytłumiona ziemskimi myślami

⁴ Dziesiątą pracą Herkulesa było schwywanie wołów dozorowanych przez tego potwora, syna Okeanidy Kalliroe (J. PARANDOWSKI, *Mitologia*, Warszawa 1955, str. 170–171).

⁵ Nowe potępienie fizycznych teorii stoickich o Bogu cielesnym (Zob. ks. I, przyp. 2, str. 21).

lami, rozlicznymi i różnymi; zrozum więc – jeśli zdołasz – że Bóg jest Prawdą (Mdr 9, 15). Napisano bowiem: „Że Bóg jest światłością” (1 J 1, 5). Nie tą światłością, jaką widzą oczy, lecz tą, którą dostrzega serce, gdy słyszy: to jest Prawda. Nie badaj, nie próbuj wiedzieć, co to jest Prawda. Natychmiast bowiem wyjdą na twoje spotkanie mgły i cienie zmysłowych obrazów oraz chmury majaków wyobraźni i zmąca jasność twojego pierwszego spojrzenia, gdy mówię ci: Prawda. Tak, w tym pierwszym wejrzeniu jesteś olśniony jak błyskawicą, kiedy się mówi: Prawda. Trwaj w nim, jeśli możesz. Lecz nie możesz. Znowu opadasz na ziemię, w to, do czegoś przywykł. Jakież to ciężar – pytam – ciągnie cię w dół, jeśli nie grzechy, tak że ugrzązłeś w namiętnościach i błędach ziemskiego pielgrzymowania?⁶

Bóg jako Dobro najwyższe

III. 4. I to jeszcze zrozumiej, jeśli zdołasz: Niewątpliwie kochasz tylko to, co dobre.

Bo dobra jest i ziemia ze swymi wyniosłymi górami, i łagodne zarysy pagórków, i równiny polne, przyjemne i żyzne uprawy; dobry jest dom o harmonijnych proporcjach, obszerny i jasny; dobre są ciała zwierząt udarowane życiem; dobre jest łagodne i zdrowe powietrze, dobre jest

⁶ Mamy tu echo całej filozofii III i IV w., która zajmuje się przede wszystkim opisem wędrowki dusz po „krainach” (*regiones*) duchowych. Cały problem „mądrości” polega na przejściu z „krainy”, gdzie poznanie i szczęście są niemożliwe (dziedzina zmysłów) do „krainy” metafizycznej (Zob. PLOTYN, *Enn.* I, VI, 8, tłum. A. Krokiewicza, t. I, str. 213, gdzie jest opisane to pielgrzymowanie jako „ucieczka do łubej ojczyzny”, jak głosi *Iliada*, II, 140). O Absolucie Plotyn twierdzi, że nie można myśleć ani mówić; trzeba przeżyć spotkanie z nim w przelotnych chwilach ekstazy. „Kto ujrzał, ten wie, o czym mówię, a mianowicie, że dusza miewa wtedy inne życie, kiedy podchodzi i już dojdzie i udział w Nim weźmie” (*Enn.* VI, IX, 9; por. *Enn.* V, V, 8). „Bytujemy mocniej, kiedy przytulimy się do Niego... tutaj wypoczywa dusza poza utrapieniami, nie holduje żadnym namiętnościom, tutaj i oto tutaj jest życie prawdziwe” (*ibid.*). „Trudność na tym głównie polega, że nie można Go sobie uświadomić, ani za sprawą wiedzy, ani za sprawą myślenia, więc tak jak inne przedmioty umysłowe, lecz tylko za sprawą «obecności», która jest wyższa od wiedzy... Nie można Go przedstawić ani w słowie, ani w piśmie” (por. PLATON, *Parm.* 142 a; *List VII*, 341 c; *etc.*). Dalsze rozumowanie Augustyna jest równoległe do opisów Dobra zawartych w *Enneadach* Plotyna.

pożywienie smaczne i zdrowe; dobre jest zdrowie bez cierpień i zmęczenia; dobra jest piękna twarz człowieka, mile uśmiechnięta i zdrowo zarumieniona; dobre jest serce przyjaciela, słodycz przeżywania tych samych uczuć i wierności przyjaźni; dobry jest człowiek sprawiedliwy; dobre bogactwa, bo ułatwiają życie, uwalniając od troski; dobre jest niebo wraz ze Słońcem, Księżycem i gwiazdami; dobre jest słowo pouczające z wdziękiem i przynoszące dobrą radę słuchaczom; dobra jest poezja o pięknym rytmie i pełna głębokich myśli. I co jeszcze wymienić? Dobre jest i to, i dobre jest tamto. Odrzuć „to” albo „owo”, i zobacz – jeżeli możesz – samo dobro. Wtedy zobaczysz Boga, który nie jest dobry dobrocią wziętą od jakiegoś innego dobra, ale jest dobrocią wszelkiego dobra.

Tak, wśród tych wszystkich dóbr, które wymieniałem, albo które można zobaczyć czy też wyobrazić sobie, nie moglibyśmy uważać jednego za lepsze od innych i słusznie je oceniać, gdybyśmy nie mieli wyciśniętego w nas pojęcia samego dobra, według którego uznajemy pewne rzeczy za dobre i jedne rzeczy przekładamy ponad drugie. Tak właśnie mamy Boga miłować: nie jak tę lub tamtą rzecz dobrą, ale jako samo Dobro. Dusza ma szukać nie takich dóbr, ponad którymi przechodzi się oceniając ich wartość; ale dobra, do którego przywiązujemy się, miłując je. A cóż nim jest, jeśli nie Bóg? To nie jest ani dobra dusza, ani dobry anioł, nie dobre niebo: ale to dobre Dobro.

Może w ten sposób lepiej wyjaśnię to, co chcę powiedzieć. Oto np. słyszę, jak mówią o jakiejś duszy, że jest dobra. Słyszę dwa słowa i na ich podstawie dwie rzeczy rozumiem: jedno z nich to: „dusza”, a drugie: „dobra”. Nie uczyniła ona sama nic, ażeby być duszą. I nie było jej jeszcze wtedy, gdy miałyby dać sobie istnienie. Natomiast po to, ażeby być dobrą duszą, 950 widzę, że wola jej musiała działać. Nie dlatego, by to samo, że jest duszą, nie było już czymś dobrym; jakżeż bowiem moglibyśmy powiedzieć, – i to słusznie – że dusza jest lepsza od ciała? Nie mówi się jednak o niej „dobra dusza”, dopóki pozostaje jej jeszcze do spełnienia działalność woli, dzięki której stanie się lepsza. Jeżeli zaś nie troszczy się o to, wówczas sprawie-

dliwie się ją obwinia i słusznie się o niej mówi, że to nie jest dobra dusza. Istotnie, różni się ona od duszy, która to czyni. A ponieważ tamtej należy się za to pochwała, więc ta jest godna nagany. Jeśli zaś dusza przykłada się do tego gorliwie i staje się dobrą duszą, wówczas nie może ona tego czynić, jeżeli nie zwróci się ku czemuś, co nią nie jest. A ku czemu ma się zwrócić, ażeby być dobrą, jak nie ku dobru, które miłuje, którego pragnie i które osiąga? A jeśli od niego się odwróci i cofnie się, przestając być dobra, przez to samo odwraca się od dobra (o ile nie pozostaje w niej samej to dobro, od którego się odwraca), a jeśli chce się poprawić, to musi się do niego nawrócić⁷.

Dobro absolutne i dobro uczestnictwa

5. Nie byłoby więc żadnych dóbr zmiennych, gdyby nie było niezmiennego dobra.

Słyszysz, mówią, że ta albo inna rzecz jest dobra, a z innego punktu widzenia mogłaby ona nie wydawać się dobra? Jeśli zdołasz – abstrahując od tych dóbr, które są dobrami tylko przez uczestnictwo w dobru – dostrzec samo dobro, w którym uczestniczą tamte i przez to są dobre (rozpoznaje się bowiem to dobro od razu, kiedy mowa o tym, że coś jest dobre), jeśli więc zdołasz oderwać się od tych dóbr, a dostrzec dobro samo w sobie, to dostrzeżesz Boga. A jeśli przyłgniesz do Niego miłością, to znajdziesz szczęście⁸.

O, cóż to za wstyd! Kochamy różne inne rzeczy dlatego, że są dobre i przywiązujemy się do nich. A nie kochamy dobra, z którego one czerpią swą dobroć! Nawet dusza, przez to samo, że jest duszą, zanim jeszcze zdobędzie dobroć przez nawrócenie się do dobra niezmiennego, dusza – powiadam – już wtedy jest dla nas przedmiotem takiego

⁷ To odwrócenie się duszy od Boga i „nawrócenie się” będą wyjaśnione w ks. X, V, 7-VII, 9 oraz XII, VIII, 13-XI, 16, str. 316 n., 366 n.). Ale powrót do Boga, o ile jest spontaniczny w aspekcie ontologicznym (dusza jest „naturalnie” spokrewniona z Bogiem, jak mówią teologowie greccy), o tyle w dziedzinie moralnej wymaga szczególnej pomocy Bożej (ks. XIV, XVI, 22 – XVII, 23, str. 450-453).

⁸ Por. *Enn.* VI, IX, 9 (wyżej: przyp. 6, str. 265).

upodobania, że przekładamy ją nawet ponad wszelką spoistość materialną, jeśli to dobrze rozumiemy. A jednak nie sama przez się jest ona dla nas tak miła, lecz przez tę ideę, według której została uczyniona. I dlatego, stworzona już, budzi w nas taki zachwyt, ponieważ odnosimy się do wzoru, według którego została uczyniona. A jest nim prawda, i proste, z niczym nie pomieszane dobro. Nie jest niczym innym jak tylko samym dobrem, a przez to jest też najwyższym dobrem. Bo dobro nie może zmniejszać się ani wzrastać inaczej, jak tylko przez otrzymywanie swojej dobroci od innego dobra.

Więc żeby być dobrą, dusza zwraca się do tego dobra, któremu zawdzięcza również i to, że jest duszą. Wówczas wola jak gdyby potwierdza naturę dla dopełnienia doskonałej dobroci duszy, gdy dzięki nawróceniu woli jest umiłowane dobro, od którego pochodzi to dobro, którego dusza nie może utracić nawet przez odwrócenie się woli. Gdyż przez odwrócenie się od najwyższego dobra dusza przestaje być dobrą, ale nie przestaje być duszą (a jest to dobro lepsze od ciała), tak że dusza traci tylko to, co zdobyła. Dusza istniała już wtedy, gdy wola jej miała zwrócić się ku Temu, od którego otrzymała byt; ale nie mogła pragnąć istnienia, ponieważ wtedy nie było jej jeszcze. Na tym polega nasze dobro: że widzimy, iż zawiera wszystko, co rozumiemy, że być powinno; oraz to, że rozumiemy, iż zawiera wszystko, co nie mogłoby nie istnieć, chociaż umysł nasz nie może tego ogarnąć. Ale to dobro nie jest dalekie od każdego z nas, w Nim bowiem żyjemy, **951** poruszamy się i jesteśmy (Dz 17, 27–28).

2. Wiara w Tróję Świętą

Oczyszczenie serca przez wiarę

IV. 6. Lecz żeby cieszyć się w pełni obecnością tego dobra, które nas darzy istnieniem, bez którego istnieć nie możemy, winniśmy stać bardzo blisko niego i zespolić się z nim miłością. Dopóki jeszcze „chodzimy w wierze, a nie w wi-

dzeniu” (2 Kor 5, 7), nie oglądamy jeszcze Boga „twarzą w twarz”, jak mówi Apostoł (1 Kor 13, 12). A jednak jeśli teraz już nie będziemy Go miłować, to nigdy Go nie ujrzymy.

Lecz kto kocha to, czego nie zna? Można znać coś i nie miłować tego. Lecz – pytam – czy można kochać to, czego się nie zna? Bo jeśli to niemożliwe, w takim razie nikt nie miłuje Boga zanim Go nie pozna. A co to jest: znać Boga? Co to jest, jeśli nie: widzieć Boga i mocno się w Niego wpatrywać oczami ducha? Bóg nie jest ciałem, więc nie oczami ciała szuka się Boga. Lecz zanim będziemy zdolni oglądać Boga, widzieć Go tak, jak może być widziany – co jest przywilejem serc czystych, gdyż „błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8) – jeżeli nie będziemy Go miłować przez wiarę, to serce nie zdoła oczyścić się tak, by stać się zdolnym i godnym widzenia Boga.

Gdzież więc są te trzy cnoty, dla których budowania w naszych duszach ustawia się jako rusztowanie Księgi Święte: wiara, nadzieja i miłość (1 Kor 13, 13)? Gdzież one są, jeśli nie w duszy tego, który wierzy w to, czego jeszcze nie widzi, który nadzieję pokłada i miłuje to, w co wierzy? Zatem kocha się także i tego, kogo się nie zna, ale się w niego wierzy. Trzeba się jednak strzec, by wierząc w to, czego się nie widzi, dusza nie wyobrażała sobie czegoś, czego nie zna; żeby nie oczekiwała i nie miłowała czegoś, co nie jest prawdziwe. Bo w takim razie nie będzie to „miłość z czystego serca i z dobrego sumienia, a z wiary nieobłudnej”, będąca celem nauczania, jak powiada Apostoł (1 Tm 1, 5).

7. Czytając coś lub zasłyszawszy w rozmowie, musimy za każdym razem wierzyć rzeczywistościom zmysłowym, których nie widzimy. Duch nasz z konieczności coś sobie wyobraża przy pomocy tych przypadkowo zebranych form cielesnych, barw i kształtów. Niezależnie od tego, czy obrazy te odpowiadają rzeczywistości – co się rzadko zdarza – czy nie, ważne dla nas jest nie to, żeby im wierzyć, ale żeby poprzez nie, poprzez to, co one podsuwają

naszej myśli, dojść do poznania czegoś, co jest dla nas pożyteczne.

Kto z czytających albo słuchających tego, co napisał apostoł Paweł lub co o nim napisano, nie wyobraża sobie w duchu oblicza i samego Apostoła i wszystkich, o których tam mowa? Iluż ludzi czyta te Listy! A każdy inaczej przedstawia sobie twarze i wygląd zewnętrzny wymienionych tam osób. Kto z nich najbardziej zbliża się do prawdy? Nie wiadomo. Lecz nie tym zajmuje się nasza wiara, jak wyglądały twarze i postaci tych ludzi. Ważne jest dla niej to jedynie, że z łaski Bożej wiedli oni takie życie i dokonali takich czynów, o których nas zapewnia Pismo św. Oto, w co wierzyć jest pożyteczne, o czym nie należy wątpić i czego trzeba pragnąć. Bo nawet oblicze samego Pana występuje w myślach ludzi w nieskończonej różnorodności form i obrazów, zależnie od tego, jak każdy je sobie przedstawia. A przecież, niezależnie od tego, jakie ono było, było tylko jedno. Lecz w naszej wierze w Pana Jezusa zbawienne jest nie to, żeby Go sobie wyobrażać (w sposób może bardzo daleki od prawdy), ale to, co o Nim myślimy jako o człowieku i co w Nim odpowiada 952 naszemu pojęciu o naturze ludzkiej. Gdyż mamy w nas jakby jakąś zasadę, wpojone pojęcie natury ludzkiej, dzięki któremu, widząc coś, od razu poznajemy, że to jest człowiek.

Poznanie zawarte w wierze

V. Myśl nasza kształtuje się na podstawie tego pojęcia, kiedy wierzymy, że Bóg stał się dla nas człowiekiem, ażeby dać nam przykład pokory i okazać miłość Bożą względem nas.

Ważne dla nas jest to, ażeby wierzyć i mocno, niewzruszonym sercem utrzymywać, iż ta pokora – która sprawiła, że Bóg narodził się z niewiasty, że wśród tylu zniewag ze strony śmiertelnych poprowadzono Go na śmierć – jest najdoskonalszym lekiem uzdrawiającym nadętość naszej pychy, i jest wzniosłą tajemnicą rozplatającą więzy grzechu. Tak samo mamy patrzeć na potęgę działających przez Niego cudów i na Zmartwychwstanie, bo wie-

my, co to jest wszechmoc, i wierzymy, że są to dzieła Wszechmogącego. W oparciu o posiadaną przez nas – wrodzoną lub nabytą – wiedzę o rodzajach i gatunkach rzeczy, sądzimy o takich faktach, ażeby wiara nasza nie była zmyślona i obłudna.

Nie znamy również twarzy Dziewicy Maryi, która – bez udziału męża i sama nietknięta – cudownie wydała na świat Chrystusa. Nie wiemy, jak wyglądał Łazarz, nie widzieliśmy ani Betanii, ani grobu, ani kamienia, który Pan kazał odwalić. Nie widzieliśmy nowego grobowca wykutego w skale, z którego Jezus zmartwychwstał; ani Góry Oliwnej, z której wstąpił do nieba. Nikt z nas nie widział tych rzeczy. Zupełnie nie wiemy, czy odpowiadają one naszym wyobrażeniom, raczej przypuszczamy, że nie są do nich podobne. A jeśli zdarzy się, że wygląd jakiegoś miejsca, człowieka czy ciała, przedstawiając się naszym oczom, odpowiada temu, cośmy o nim myśleli, nie widząc go jeszcze, to bardzo nas to dziwi, gdyż zdarza się tak bardzo rzadko, a raczej prawie nigdy. A jednak rzeczy te są przedmiotem naszej mocnej wiary, ponieważ myślimy o nich w oparciu o bardzo pewną dla nas wiedzę o nich, tak szczegółową, jak i ogólną. Wierzymy bowiem, że Pan Jezus Chrystus narodził się z Dziewicy imieniem Maryja. Co to jest dziewica, co znaczy narodzić się, czym jest imię własne – w te rzeczy nie potrzebujemy wierzyć, ponieważ je znamy. Czy twarz Dziewicy Maryi była taka, jak ją sobie wyobrażamy, mówiąc lub myśląc o tych rzeczach, – tego zupełnie nie wiemy i nie jest to przedmiotem naszej wiary. Zupełnie nie dotyka naszej wiary, jeśli powiemy: Może taką miała twarz, a może inną. Nikt jednak bez naruszenia wiary chrześcijańskiej nie powie: Może z Dziewicy narodził się Chrystus.

Jak można milować Tróję Świętą, której nie znamy?

8. Toteż pragnąc poznać – na ile to dla nas dostępne – wieczność, równość i jedność Boskiej Trójcy, winniśmy najpierw w Nią wierzyć, zanim Ją jeszcze poznamy, i czuć nad tym, by nasza wiara była prawdziwa. Radując się

posiadaniem tej Trójcy, będziemy żyć szczęśliwie. Jeżeli jednak nieprawdziwie będziemy w Nią wierzyć, to próżna będzie nasza nadzieja, a miłość nie będzie czysta.

Ale w jakiż sposób wiara pozwoli nam miłować tę Trójcę, której nie poznaliśmy jeszcze? Czy może dzięki tym pojęciom rodzajowym i gatunkowym, dzięki którym kochamy apostoła Pawła? Apostoł mógł wcale nie mieć takiej twarzy, jaką sobie wyobrażamy, myśląc o nim, **953** możemy nie mieć o tym najmniejszego pojęcia, ale w każdym razie wiemy, co to jest człowiek. Nie szukając daleko, my sami jesteśmy ludźmi. I on nim był. W czasie śmiertelnego życia jego dusza była złączona z ciałem. To jasne. Wierzymy, że było w nim to, co my sami widzimy w sobie. Bo i my, i on należymy do tego samego gatunku obejmującego również całą naturę ludzką.

Cóż jednak – szczegółowo czy ogólnie – wiemy o tej najwyższej Trójcy? Jak gdyby istniały jakieś podobne trójce, jakbyśmy niektóre z nich poznawali z doświadczenia – w oparciu o zasadę podobieństwa wyciśniętą w nas, albo w oparciu o znajomość rodzajów czy gatunków – mogli wierzyć, że ta Trójca jest do nich podobna. Moglibyśmy w ten sposób, na podstawie podobieństwa, miłować tę rzeczywistość wierząc w nią, chociaż jej jeszcze nie znamy. A przecież tak nie jest. Może jest tak, jak z naszą miłością dla Zmartwychwstania Pana naszego Jezusa Chrystusa, choć nigdy nie widzieliśmy, by ktoś zmartwychwstał? A czy w ten sposób przez wiarę możemy miłować Trójcę Świętą, której nie widzimy i nigdy nie widzieliśmy nic do niej podobnego? Wiemy jednak dobrze, co to jest żyć i co znaczy umrzeć, bo i sami żyjemy i mieliśmy sposobność widzieć umierających. Więc doświadczalnie wiemy, co to jest umarły czy umierający. A cóż to jest zmartwychwstanie, jeśli nie życie na nowo, to jest powrót od śmierci do życia?

Kiedy więc mówimy i wierzymy, że jest Trójca, wiemy, co to jest, bo wiemy, co znaczy: trzy. Ale nie to kochamy. Nietrudno nam przecież odnajdować troistości, jeśli tego chcemy. Pomijam resztę, ale weźmy chociażby zabawę w „morre” trzema palcami. My jednak kochamy nie pierw-

szą lepszą trójkę, ale tę, która jest Bogiem. To więc w Trójcy Świętej miłujemy, że jest Bogiem. Otóż nie widzieliśmy i nie znamy innego Boga, ponieważ jest tylko jeden Bóg, tylko ten jeden, którego nie widzieliśmy jeszcze i którego miłujemy przez wiarę⁹. Ale na jakim podobieństwie, na jakim porównaniu ze znanymi rzeczami opieramy wiarę w Boga, którego miłujemy, nie znając Go jeszcze? Oto pytanie.

Poznanie duszy sprawiedliwej

VI. 9. Wróć się więc ze mną, a rozważymy wspólnie, dlaczego kochamy Apostoła?

Czy dlatego, że dzięki dobrze znanemu nam pojęciu natury ludzkiej wierzymy, że był człowiekiem? Z pewnością nie. W takim bowiem razie nie moglibyśmy kochać go teraz, kiedy już nie jest człowiekiem, bo jego dusza odziedziła się od ciała? Otóż to, co w nim kochamy, żyje i dziś jeszcze. Tak wierzymy. Kochamy w nim ducha sprawiedliwego. I do jakiegoż to rodzajowego czy gatunkowego pojęcia w tym się odnosimy, jeśli nie do znajomości tego, czym jest dusza, i co znaczy „sprawiedliwy”?

Nie bez racji twierdzimy, że wiemy, co to jest dusza, ponieważ i my także mamy duszę. Nigdy oczyma naszymi nie oglądaliśmy duszy i tylko na podstawie podobieństwa z wielu znanymi nam rzeczami wytworzyliśmy sobie o niej pojęcie rodzajowe i gatunkowe, a bardziej jeszcze – jak rzekłem – na tej podstawie, że sami posiadamy duszę. Czy istnieje coś, co by nam było równie blisko znane, co by lepiej zdawało sobie sprawę z własnego istnienia, niż to, przez co poznajemy wszystko inne, to jest sama dusza?

⁹ Tu jest klucz całego rozumowania. Człowiek nie szuka wiadomości o Bogu, ale samego Boga, aby w spotkaniu z Nim doznać wymiany miłości. Nie wystarczy filozofia Plotyna, mimo że wyrażenia Augustyna są bardzo podobne do tego, co spotykamy w *Enneadach*. Sama ekstaza bowiem hamuje działanie (jak zresztą Augustyn to zaznacza w *Wyznaniach*, IX, X, 23–25 i X, XL, 65, P. L. 32, 773–774: 806–807), a wierzący chce osiągnąć mądrość czynną, czyli działać w oświeceniu kontemplacji. Augustyn podkreśli to trochę dalej, kiedy potączy miłość do Boga z miłością bliźniego. Z toku rozumowania da się wywnioskować, jak nędzna może być teologia, która nie wiąże się z kontemplacją.

Gdyż nawet ruchy ciała, dzięki którym postrzegamy, że żyją również inne istoty oprócz nas, rozpoznajemy przez analogię z nami. Także i nasze ciało podobnie jak inne porusza się dzięki temu, że żyje. To prawda, że kiedy porusza się żyjące ciało, wówczas nie otwiera się dla naszych oczu żadna inna droga, pozwalająca nam dostrzec duszę, rzeczywistość niewidzialną dla wzroku. Postrzegamy jednak, że w tej masie ciała tkwi coś, co jest również i w nas **954** i co podobnie porusza nasze ciało: a to jest życie i dusza. Nie jest to jakby wyłączna właściwość roztropności i rozumu ludzkiego. Również i zwierzęta postrzegają, nie tylko własne życie, ale i to, że obok nich żyją inne zwierzęta pozostające w jakimś związku z nimi, a nawet i to, że my żyjemy. Nie widzą one naszych dusz, ale po ruchach ciała – od razu i bez trudu – wiedzione jakimś instynktem poznają, że żyjemy. Zatem duszę innego człowieka rozpoznajemy na podstawie znajomości własnej duszy i na tej podstawie wierzymy w jej istnienie, choć jej nie znamy. Nie tylko postrzegamy istnienie duszy, ale możemy również – zastanawiając się nad własną duszą – wiedzieć, czym jest dusza. A to dlatego, że mamy duszę.

A skąd wiemy, co to jest „sprawiedliwy”, jeżeli sami nie jesteśmy sprawiedliwi? Gdyby nikt, nie będąc sam sprawiedliwym, nie wiedział, co to jest „sprawiedliwy”, to nikt by nie kochał sprawiedliwego poza samymi tylko sprawiedliwymi. Nie można bowiem kochać kogoś, wierząc w jego świętość i sprawiedliwość, jeśli się nie wie, co to jest sprawiedliwy. Zgodnie z tym, cośmy uprzednio wykazali, kocha się to, w co się wierzy, choć się tego nie widzi, tylko na podstawie poznania ogólnego czy szczegółowego jakiejś zasady. Bo gdyby sprawiedliwego miłował tylko sprawiedliwy, to jakżeż by człowiek mógł pragnąć być świętym, skoro nim nie jest? Nikt bowiem nie chce być tym, czego nie miłuje. Ale żeby stać się sprawiedliwym, nie będąc nim jeszcze, trzeba tego chcieć. A żeby chcieć być sprawiedliwym, trzeba miłować sprawiedliwego. Otóż nie może kochać sprawiedliwego ten, kto nie wie, co to jest. A więc wie, co to jest sprawiedliwy, nawet ten, kto nim jeszcze nie jest.

Skąd zatem wie? Czy widział go własnymi oczami? Czy może istnieje jakieś sprawiedliwe ciało, tak jak są ciała białe, czarne, kuliste i kwadratowe? Któż by śmiał twierdzić? Nie, oczyma postrzega się jedynie ciała. Otóż sprawiedliwa w człowieku jest tylko dusza. Kiedy więc mowa o sprawiedliwym człowieku, to mówi się wyłącznie o jego duszy, a nie o ciele. Sprawiedliwość jest jakby pięknością duszy, która sprawia, że ludzie są piękni, często nawet wtedy, gdy ich ciało jest brzydkie i zniekształcone. Nie widząc duszy oczami, nie widzimy również i jej piękności. Skąd więc ten, kto jeszcze nie jest sprawiedliwy, wie, co to jest i kocha sprawiedliwego, chcąc nim zostać? Czy może w ruchach ciała okazują się pewne znaki, po których się poznaje, że ten albo inny człowiek jest sprawiedliwy? Ale skąd poznaje, że te gesty są objawem sprawiedliwości, skoro zupełnie nie wie, na czym ona polega? A więc wie. Ale skąd wiemy, co to jest sprawiedliwy, skoro sami nim jeszcze nie jesteśmy? Jeśli od zewnątrz go znamy, to w jakimś ciele. Ale to nie jest rzecz materialna. A więc w nas samych, w naszym wnętrzu poznajemy, co to jest sprawiedliwy. Nie gdzie indziej odkrywam to pojęcie, kiedy go szukam, żeby o nim mówić, jak we mnie samym. A jeśli zapytam innego człowieka, co to jest sprawiedliwy? Wówczas i on także w sobie samym dociekać będzie, co odpowiedzieć. I jeśli ktoś prawdziwie na to odpowie, to dlatego, że w sobie samym odkrył odpowiedź.

Wprawdzie chcąc mówić o Kartaginie, też szukam w samym sobie i tam odkrywam obraz Kartaginy. Lecz wyobrażenie to uzyskałem za pośrednictwem ciała, to jest moich zmysłów cielesnych, gdyż byłem w niej obecny cieleśnie, 955 widziałem ją, postrzegałem zmysłami i zachowałem w pamięci jej wspomnienie, tak że znajduję w sobie jej „słowo”, gdy chcę o niej mówić. „Słowem” tym jest jej obraz zachowany w mojej pamięci, a nie trójsylabowy dźwięk *Carthago*, gdy ją wymieniam lub nawet gdy milcząc w myśli wypowiadam jej nazwę w jakimś momencie. Tak, to jest to, co widzę w mej duszy, wymawiając ten trójsylabowy dźwięk, albo nawet zanim go wymówię. Tak samo, kiedy chcę mówić o Aleksandrii, której nigdy nie

widziałem, – jest we mnie obecne jej wyobrażenie. Słyszając o niej wiele, na podstawie opowiadań uwierzyłem, że jest to ogromne miasto, i jak umiałem, wytworzyłem sobie w duszy jego obraz. I to jest we mnie jej „słowo”, gdy chcę o niej mówić, zanim wypowiem pięć sylab jej imienia, które jest niemal wszystkim znane. Gdybym mógł wydobyć z mej duszy ten obraz i pokazać go ludziom znającym Aleksandrię, z pewnością powiedzieliby wszyscy: to nie to samo. A gdyby powiedzieli: To ona, wówczas dziwiłbym się bardzo. Przyglądając się temu obrazowi jakby namalowanemu w mej duszy, a jej samej nie znając, wierzyłbym jednak przede wszystkim świadectwu tych, którzy ją widzieli i zachowali jej wspomnienie.

Nie tak jednak badam, co to jest sprawiedliwy, nie w ten sposób go odkrywam i patrzę na niego, kiedy o nim mówię. I nie na tej podstawie inni uznają słuszność mych słów czy też ja ją uznaję u innych. Nie widziałem tego własnymi oczami, nie za pośrednictwem zmysłów ciała o tym się dowiedziałem i nie usłyszałem o tym od ludzi znających rzecz w taki sposób. Mówiąc o tym, jestem świadom tego, co mówię i znam rzecz, wiem, że „sprawiedliwa dusza” to ta, która w życiu swoim i w swoich obyczajach układa wszystko w oparciu o wiedzę i rozum, i każdemu oddaje to, co mu się należy¹⁰.

Nie myślę wtedy o rzeczy nieobecnej jak Kartagina, i nie wyobrażam jej sobie, na ile mnie stać, tak jak to miało miejsce z Aleksandrią, której obraz odpowiada lub nie odpowiada rzeczywistości. Patrzę na coś obecnego, widzę to w sobie, chociaż sam nie jestem tym, co widzę. Wielu ludzi słysząc, co o tym mówię, zgadza się ze mną. Każdy

¹⁰ Jest to definicja sprawiedliwości, jaką daje św. AMBROŻY, pod pewnym względem mistrz Augustyna, w każdym razie prawnik (*De officiis*, I. 24, 115, P. L. 16, 57). Sam jej nie wynalazł, bo spotykamy ją u Cyncerona i wyraża poglądy stoickie. Jesteśmy jednak tutaj w kontekście religijnym i Augustyn ma na myśli wewnętrzny porządek duszy; i w tym znajduje się echo definicji sprawiedliwości, jaką daje PLOTYN (*Enn.* I. II, 6, tłum. Krokiewiczza, I, str. 65); przechodzimy już w świat religijny. Porządek zaś religijny wymaga harmonijnego życia duszy z Bogiem, stąd utożsamienie sprawiedliwości ze świętością, jakie znajdujemy w Piśmie św. Sprawiedliwość zatem złączona jest z miłością (*De natura et gratia* 70, 84, P. L. 44, 290) i razem z miłością pozostanie w życiu wiecznym (Zob. niżej: XIV. IX, 12, str. 438–440).

zaś, kto zgadza się ze mną ze znajomością rzeczy, również w samym sobie widzi tę rzeczywistość, chociaż sam nie jest tą widzianą przez siebie rzeczą. Ale kiedy sprawiedliwy widzi to i mówi o sprawiedliwości, wówczas on sam jest tym, co widzi i o czym mówi. A gdzież on to widzi, jeśli nie w samym sobie? Nie ma w tym nic dziwnego, bo gdzieżby miał to widzieć, jeśli nie w samym sobie? Ale co jest naprawdę przedziwne, to fakt, że dusza widzi w sobie to, czego nie widzi nigdzie poza tym, że ma o tym jasne i prawdziwe pojęcie, że dobrze wie, co to jest dusza sprawiedliwa, niezależnie od tego, czym sama jest i czy w samej sobie ogląda sprawiedliwą duszę. Czyżby może była jakaś inna, sprawiedliwa dusza w duszy tego, który jeszcze nie jest sprawiedliwy? A jeśli jej tam nie ma, to co ta dusza widzi, mówiąc jednak słusznie, na czym polega sprawiedliwość duszy? Czy tym, co widzi, nie jest wewnętrzna prawda obecna w duszy zdolnej, żeby ją zobaczyć? Lecz nie wszystkie dusze są do tego zdolne. Nie wszystkie też z tych, które są do tego zdolne, same są tym, co widzą; to znaczy, że nie stają się one sprawiedliwymi duszami przez to samo, że widzą i mówią, co to jest dusza sprawiedliwa. I jakżeż mogłyby się nimi stać, jeśli nie przez to, że przywiązują się do oglądanego przez siebie ideału¹¹, że kształtują się według niego, ażeby stać się sprawiedliwymi duszami. Wtedy już one nie poprzestaną na tym, żeby widzieć i mówić, że dusza sprawiedliwa rządzi się wiedzą i sprawiedliwością; ale same będą się starały żyć sprawiedliwie i trwać w sprawiedliwości, oddając każdemu, co mu się należy, tak żeby nikomu nie były nic winne prócz wzajemnej miłości (Rz 13, 8). A w jaki sposób przywiązują się do tego ideału, jeśli nie przez miłość? 956 Dlaczego więc kochamy drugiego człowieka, uważając go za sprawiedliwego, a nie miłujemy tego ideału, w którym poznajemy, co to jest dusza sprawiedliwa, ażebyśmy i my również mogli stać się sprawiedliwymi? A może jeśliśmy go nie kochali, to absolutnie nie moglibyśmy kochać tego, kogo

¹¹ Znowu echo tego samego rozdziału w *Enneadach*, co poprzednio (I. II, 1, tłum. Krokiewicz, I, 56): „upodobniamy się do Boga... jeżeli będziemy sprawiedliwi i zbożni w przymierzu z mądrością”.

miłujemy właśnie ze względu na niego; ale dopóki sami jeszcze nie jesteśmy sprawiedliwi, póty miłość tego ideału jest zbyt słaba, by dać nam moc, abyśmy się stali sprawiedliwymi?

Zatem człowiek uważany za sprawiedliwego jest kochany ze względu na tę idealną prawdę, którą w sobie widzi i poznaje, kiedy miłuje. Ale tę idealną prawdę miłuje się ze względu na nią samą, a nie z innych racji. Gdyż poza nią nie odkrywamy nic, co by było do niej podobne, nic, co by nam pozwalało – zanim ją poznamy – miłować ją, opierając jej poznanie na wierze i porównaniu z tym, co już znamy podobnego. Nie, ponieważ wszystko takie, co byśmy mogli dostrzec, to już jest ona właśnie. A raczej nie ma nic takiego, bo tylko ona jest taka.

Zatem kto kocha ludzi, ten ich kocha dlatego, że są sprawiedliwi, albo powinien ich kochać po to, by się sprawiedliwymi stali. Tak samo powinien kochać i siebie samego: albo dlatego, że jest sprawiedliwy, albo po to, żeby nim był. W ten sposób bezpiecznie kocha się bliźniego jak siebie samego. Kto kocha siebie inaczej, ten nie miłuje siebie według sprawiedliwości, bo kocha nie po to, żeby stać się sprawiedliwym, a więc żeby być niesprawiedliwym, to jest złym. I dlatego wcale siebie nie kocha, bo „kto miłuje nieprawość, ten ma w nienawiści duszę swoją” (Ps 10, 6).

3. Kto brata miłuje, ten Boga poznaje

Prawdziwa miłość

VII. 10. Wszystko, co powiedziano, wskazuje, że w tej kwestii poświęconej Trójcy Świętej i poznaniu Boga najważniejsze jest pytanie: co to jest prawdziwa miłość? A raczej: co to jest miłość, bo tylko prawdziwa miłość jest godna tego imienia, a wszystko poza nią jest jedynie pożądlivością¹². Nie mniej bowiem nadużywamy tego

¹² Definicja „pożałdliwości” brzmi następująco u św. Augustyna (*De div. quaest.* 83, qu. 33, P. L. 40, 23): „Pożałdliwością jest upodobanie w rzeczywistościach

słowa mówiąc, że pożądlivi kochają, niż wtedy, gdy miłujących nazywamy chciwcami. Prawdziwa miłość polega na tym, byśmy przywiązali się do prawdy i sprawiedliwie żyli. Miejmy więc za nic wszystkie śmiertelne rzeczy, bo kochając ludzi chcemy, żeby sprawiedliwie żyli. W ten sposób będziemy gotowi nawet na śmierć dla dobra braci, jak Chrystus nauczył nas tego swoim przykładem¹³.

Wprawdzie „są dwa przykazania, na których całe Prawo zawisło i Prorocy”: miłość Boga i miłość bliźniego (Mt 22, 37–40); nie bez racji jednak Pismo św. ogranicza się często do wymieniania tylko jednego z nich. Niekiedy więc mówi tylko o miłości Boga, np.: „Wiemy zaś, że miłującym Boga wszystko pomaga ku dobremu” (Rz 8, 28), albo: „Jeśli kto miłuje Boga, ten daje się poznać Bogu” (1 Kor 8, 3), oraz: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany” (Rz 5, 5), i wiele innych. Jeśli bowiem, ktoś miłuje Boga, to czyni wszystko, co Bóg nakazuje, i w tej mierze kocha, w jakiej to czyni. A więc i bliźniego kocha, ponieważ Bóg tak każe.

Niekiedy zaś Pismo św. wspomina wyłącznie o miłości bliźniego, jak np.: „Jeden drugiego brzemiona dźwigajcie, a tak wypełnicie zakon Chrystusowy” (Ga 6, 2), albo: „Bo cały Zakon wypełnia się w tym jednym powiedzeniu: Będiesz miłował bliźniego twego jako siebie samego” (Ga 5, 14), oraz: „Wszystko tedy, cokolwiek chcecie, aby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie: to jest bowiem Zakon i Prorocy” 957 (Mt 7, 12). Znajdujemy w Piśmie św. jeszcze wiele innych tekstów, w których jedynie miłość bliźniego przedstawia się jako drogę wiodącą do doskonałości, a miłowaniem pomija się miłość ku Bogu, choć na „dwóch przykazaniach całe Prawo zawisło i Prorocy”. Ale i tym

przemijających”. Miłością natomiast (*caritas et dilectio*) będzie zwrócenie się do rzeczywistości wiecznych. Faktycznie jednak nie przedmiotem określa się miłość, a wewnętrzną postawą, jak to podaje *De doctr. christ.*, III. 10, 16, P. L. 34, 72; pożądlivością jest wszelka forma egoizmu. Nawet normalna miłość ludzka – w małżeństwie i w rodzinie – winna być oświetlona miłością nadprzyrodzoną i w nią się przekształcić.

¹³ Na tym polega nowość przykazania Chrystusowego (J 13, 34), że miłować mamy braci – co już było zapisane w Starym Przymierzu (np. Syr 27, 17) – ale tak jak Chrystus nas umiłował.

razem takie przemilczenia wypływają stąd, że jeśli ktoś bliźniego miłuje, to z konieczności najbardziej miłuje samą miłość. Bo „Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, w Bogu trwa” (1 J 4, 16). Wynika więc z tego koniecznie, że przede wszystkim Boga miłuje.

11. Szukający Boga za pośrednictwem mocy rządzących światem lub jego częściami, bywają przez to odciągnięci od Boga i daleko od Niego odrzuceni, nie w jakieś miejsca odległe, lecz oddalają się od Niego różnością uczuć. Usiłują bowiem wyjść na zewnątrz, a opuszczają swe wnętrze, w którym jest Bóg¹⁴. Słyszając o jakiejs mocy, choćby niebieskiej, albo jakoś ją sobie wyobrażając, bardziej jej zazdroszczą potęgi zadziwiającej ludzką słabość, niż naśladują pobożną miłość, dzięki której dostępuje się Bożego pokoju. Woleliby w swojej pysze móc to, co może anioł, niż pobożnie być tym, czym on jest. Żaden święty nie miewa upodobania w posiadanej przez siebie władzy, ale w mocy Tego, od którego otrzymuje zdolność dokonywania wszystkiego, cokolwiek mądrze czyni. Święty wie, iż więcej jest potęgi w pobożnym złączeniu swej woli z Wszecmocnym niż w uzyskaniu – własną mocą i własną wolą – władzy tak wielkiej, że drżą przed nią ci, którzy jej nie posiadają. Dlatego sam Pan, Jezus Chrystus, dokonując tak wielkich rzeczy, – podziwiających je uczył czegoś więcej jeszcze; a umysły pozostające w zawieszeniu i skupione na doczesnych cudach, zwracał ku rzeczywistościom wiecznym i wewnętrznym. „Przyjdźcie” – powiada – „do mnie wszyscy, którzy pracujecie i uginacie się pod ciężarem, a ja was pokrzepię. Weźmijcie jarzmo moje na siebie”. Nie mówi: „Uczcie się ode mnie, że wskrzeszam umarłych po czterech dniach”. Ale mówi: „Uczcie się ode mnie, żem jest

¹⁴ Nowa aluzja do neoplatonickiej *regio dissimilitudinis* – krainy różności. Por. str. 259 (przyp. 17) i 265 (przyp. 6):

„Trzeba bowiem, skoro zobaczy cielesne piękności, by nie ścigał ich więcej, lecz by wiedział, że są śladami tylko i cieniami, i by uciekał do tamtej, której one tylko są podobiznami... Ojczyzna nasza tam, skąd przybyliśmy, i tam nasz Ojciec... Do odbycia tej drogi nie potrzeba nóg. Nie musisz także przygotować wozu z kołami ani łodzi, lecz musisz... zmienić swój wzrok i wzbudzić ten inny wzrok, który wprowadzie każdy posiada, ale którego mało kto używa” (PLOTYN, *Enn.* I. VI, 8, tłum. Krokiewiczza, I, 113–114).

cichy i pokornego serca”. Potężniejsza bowiem i bezpieczniejsza jest niewzruszona pokora niż wielkość aż pod niebiosa wiatrem nadęta. Toteż w dalszym ciągu dopowiada Pan: „A znajdziecie odpocznienie dla dusz waszych” (Mt 11, 28–29). Miłość bowiem „nie nadyma się” (1 Kor 13, 4) i „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8), „a wierni w miłości pozostaną przy nim” (Mdr 3, 9), odwołani z zamętu zewnętrznego do milczącej radości. Oto „Bóg jest miłością”, czemu więc na wysokości niebios i w głębokościach ziemi szukamy Tego, który w nas jest, jeśli chcemy z Nim być?

Kto braci swych kocha, ten Boga poznaje

VIII. 12. Niech nikt nie mówi: Nie wiem, kogo miłować. Niech kocha brata swego, a pokocha samą Miłość. Lepiej bowiem zna miłość, przez którą kocha, niż brata, którego kocha. Oto dlaczego dusza może znać Boga bardziej niż brata. Rzeczywiście bardziej Go może znać, bo jest jej bliższy i bardziej obecny; bardziej Go może znać, bo wewnątrz niej jest obecny. Bardziej Go może znać, bo jest pewniejszy. Obejmij Boga, który jest miłością, a miłością obejmiesz Go. To jest ta sama Miłość, która wszystkich dobrych aniołów i wszystkich sług Bożych społecznie łączy węzłem świętości. I nas także i ich łączy z sobą wzajemnie, i samej sobie poddaje. Im bardziej więc jesteśmy wolni od nadętości pychy, 958 tym bardziej jesteśmy napelnieni miłością. A czym – jeśli nie Bogiem – przepełniony jest ten, kto jest pełen miłości?

Można by jednak powiedzieć: Widzę miłość. Wpatruję się w nią wzrokiem duszy, na ile mnie stać. Wierzę słowom Pisma, że „Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, w Bogu trwa” (1 J 4, 16). A jednak – widząc miłość – nie dostrzegam w niej Trójcy Świętej. – Owszem, widzisz Tróję, widząc Miłość. Spróbuję – jak tylko potrafię – pokazać ci, że widzisz. Oby tylko Ona to sprawiła, że miłość nas poruszy, że zwróci nas ku jakiemuś dobru.

Kiedy miłujemy miłość, to kochamy ją jako coś kochającą i dlatego, że coś kocha. Co zatem kocha miłość tak, by być kochana jako sama miłość? Bo miłość bez przedmiotu

nie jest miłością. Jeżeli siebie miłuje, to musi kochać coś jeszcze, tak żeby kochać siebie jako miłość. Podobnie jak słowo: oznaczając coś, samo również ma znaczenie; lecz jeśli niczego nie oznacza, to i samo słowo nic nie znaczy. Tak samo i miłość: pewnie, że siebie miłuje; lecz jeśli nie miłuje siebie jako miłująca coś, to nie może siebie kochać jako miłość. Cóż zatem kocha miłość, jeśli nie to, co miłujemy nadprzyrodzoną miłością? Zaczniemy od tego, co mamy najbliżej: od brata. Zważmy, jak usilnie zaleca nam Apostoł miłość braterską: „Kto miłuje brata swego, przebywa w światłości i nie masz w nim zgorszenia” (1 J 2, 10). Jasne więc, że Apostoł widzi doskonałość sprawiedliwości w miłości bliźniego; bo w kim „nie masz zgorszenia”, ten z pewnością jest doskonały. Zdaje się on pomijać milczeniem miłość Boga, czego na pewno by nie uczynił, gdyby przez tę miłość braterską nie chciał domyślnie wskazać na Boga. Istotnie, nieco dalej w tym samym liście, mówi to samo znacznie wyraźniej: „Najmilsi! Miłujmy jedni drugich, bo miłość jest z Boga. I każdy, kto miłuje, z Boga jest narodzony i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1 J 4, 7–8). Zestawienie to jasne chyba. Wskazuje ono, że ta miłość braterska – bo to braterska miłość, jeśli miłujemy jedni drugich – nie tylko „jest z Boga”, ale co więcej, jest Bogiem. Tak nam zaręcza Apostoł swą wielką powagą.

Kiedy więc miłujemy brata, miłujemy go „z Boga”. I niemożliwe, byśmy nie miłowali przede wszystkim tej miłości, którą go miłujemy. Stąd wniosek: że te dwa przykazania miłości nie mogą istnieć jedno bez drugiego. „Bóg jest miłością”, przeto z pewnością Boga miłuje ten, kto kocha miłość. A na pewno kocha miłość ten, kto brata miłuje. Toteż prawie zaraz potem Apostoł dodaje: „Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może też miłować Boga, którego nie widzi” (*ibid.* 20). Dlatego nie widzi Boga, że nie miłuje brata. Kto bowiem nie miłuje brata, ten nie jest w miłości, nie jest w Bogu, „bo Bóg jest miłością”. Ponadto, kto nie jest w Bogu, ten nie jest w światłości, gdyż „Bóg jest światłością i nie ma w nim ciemności” (1 J 1, 5). Cóż więc dziwnego, że ten, kto nie

jest w światłości, nie widzi światła, to jest nie widzi Boga, bo jest w ciemnościach. Brata zaś widzi ludzkim wzrokiem, którym nie można widzieć Boga. Lecz jeśli tego, kogo 959 dostrzega ludzkim wzrokiem, umiłuje duchową miłością, to ujrzy Boga, który jest samą miłością, ujrzy Go wewnętrznym wzrokiem, którym można Boga oglądać. Tak więc, kto nie miłuje brata, którego widzi, ten nie może miłować Boga, którego z tej racji nie widzi, „bo Bóg jest miłością”, której nie ma ten, kto brata nie miłuje. I nie pytajmy już, ileśmy winni miłości okazać bliźniemu, a ile Bogu: nieporównanie więcej Bogu niż nam, a bliźniemu tyle, co nam samym. Siebie zaś tym więcej kochamy, im bardziej Boga miłujemy¹⁵. Zatem tą samą miłością kochamy i Boga, i bliźniego. Lecz Boga ze względu na Niego samego, a bliźniego ze względu na Boga.

*Nie można miłować świętej duszy sprawiedliwego,
nie miłując Boga*

IX. 13. Czemu to – pytam – rozptłomieniamy się, słuchając albo czytając te słowa: „Oto teraz czas pożądany, oto teraz dzień zbawienia. Nie dajemy w niczym nikomu zgorszenia, aby nie ganiono posługi naszej: Ale we wszystkim okazujemy się jako sługi Boże w wielkiej cierpliwości, w utrapieniach, w potrzebach, w uciskach, w chłostach, w więzieniach, w rozruchach, w pracach, w czuwaniu i w postach. W czystości, umiejętności, pobłażliwości, w łagodności, w Duchu Świętym, w miłości nieobłudnej, w mówieniu prawdy, w mocy Bożej, przez oręż sprawiedliwości na prawo i na lewo, w chwale i w hańbie, w zniesławieniu i dobrej sławie. Niby zwodziciele, a prawdomówni, niby tajemniczy, a dobrze znani, niby umierający, a oto żyjemy,

¹⁵ Nie ma mowy tutaj o jakimś sublimowanym egoizmie. Miłujemy siebie tylko poprzez Boga, który nas miłuje, tzn. że oddajemy się Jego działaniu, aby nas stopniowo upodobił do siebie. Źródłem więc naszej miłości jest miłość Boża. Dusza nie zamyka się w sobie, a tylko Bogiem oddycha: miłość jej nie jest egoistyczną zdobyczą, bo to miłość opanowuje duszę. „Stosunkowo łatwo jest znienawidzić siebie – pisze Bernanos. – Wielką łaską byłoby zapomnieć o sobie; lecz gdyby wszelka pycha zamarała w nas, łaską nad łaskami byłoby – w pokorze – miłować siebie samego jak pierwszego lepszego cierpiącego członka Ciała Chrystusowego”.

niby karani, a nie uśmierceni, niby smutni, a zawsze weseli, niby ubodzy, a wzbogacający wielu, niby nic nie mający, a posiadający wszystko” (2 Kor 6, 2–10).

Czemu więc rozpalamy się miłością do apostoła Pawła, czytając przytoczone słowa, jeśli nie dlatego, że wierzymy, iż tak właśnie żył? Lecz o tym, że trzeba, by słudzy żyli w ten sposób, wiemy nie ze świadectwa innych, ale widzimy to wewnątrznie w nas samych, albo raczej nad nami w samej prawdzie to widzimy. Tego więc, który – jak wierzymy – żył w taki sposób, kochamy mocą widzianego przez nas ideału. I gdybyśmy nie miłowali nad wszystko tego ideału sprawiedliwości zawsze stałego i niezmiennego, 960 to nie kochalibyśmy Apostoła właśnie dlatego, że jak uczy nas wiara, żyjąc w ciele, przywiązał się i dostosował do tego właśnie ideału. Nie wiem jednak, jak to się dzieje: wiara w to, iż ktoś tak żył, pobudza nas do tym gorętszej miłości tego ideału, i do nadziei, że i my również – choć tylko ludźmi jesteśmy – tak żyć możemy, kiedy inni wiedli takie życie. Widząc to nie tracimy nadziei, jeszcze goręcej tego pragniemy i ufniej o to się modlimy. W ten sposób miłość tego ideału, według którego – jak wierzymy – żyli inni, sprawia, że kochamy ich życie. A z drugiej strony to ich życie, które – wierzymy w to – wiedli w taki właśnie sposób, rozpala w nas tym gorętsze umiłowanie ideału. Stąd: im goręcej Boga miłujemy, tym pewniej i jaśniej to widzimy. W Bogu bowiem oglądamy niezmienny ideał sprawiedliwości, według którego – jak sądzymy – ludzie żyć powinni. A więc wiara ma w sobie moc, aby nas doprowadzić do poznania i miłości Boga – jako nie całkowicie nieznanego i niedostępnego dla naszej miłości – lecz abyśmy Go jaśniej poznali i mocniej umiłowali.

Zakończenie

Troistość w miłości to ślad Boskiej Trójcy

X. 14. Lecz cóż to jest miłość, którą Pismo św. tak bardzo chwali i wysławia? Czym ona jest, jeśli nie miłością dobrą?

Miłość zaś pochodzi od kogoś kochającego, i miłością otaczamy jakiś przedmiot. Mamy więc trzy rzeczy w miłości: kochającego, rzecz kochaną i samą miłość¹⁶. Czym więc jest miłość, jeśli nie pewnym życiem łączącym dwie istoty, albo dążącym do ich złączenia: kochającego i tego, co on kocha? Tak samo jest również w miłościach zewnętrznych i cielesnych. Lecz żeby czerpać z czystszych i bardziej przejrzystych źródeł, wzgardziwszy ciałem, wzniesmy się wyżej, do ducha. Co duch miłuje w przyjacielu, jeśli nie ducha? I tutaj również masz troje: kochającego, to co kocha i miłość. Lecz i od tego mamy wznieść się wyżej jeszcze i szukać tak wysoko, jak tylko człowiekowi dano sięgnąć.

Pozwólmy tu jednak nieco odpocząć naszemu wysiłkowi. Nie znaczy to, byśmy już znaleźli to, czego szukamy. Ale niech to będzie taką chwilą odpoczynku, jaką się zwykle daje znalazłszy miejsce, gdzie szukać należy. Jeszcze nie znaleźliśmy, ale już odkryliśmy miejsce, gdzie mamy szukać. Niech nam to na razie wystarczy i będzie pierwszym wątkiem, który będziemy snuć dalej.

¹⁶ Zawarta jest w tym zapowiedź rozumowań całej trzeciej części traktatu. Podkreślić trzeba, że pozostajemy w dziedzinie mądrości nadprzyrodzonej. Elementy psychologiczne zachowują wymiar metafizyczny, a ponieważ poruszamy się w świetle wiary, mamy do czynienia z metodą teologiczną.

KSIEGA DZIEWIĄTA

MYŚL, POZNANIE, MIŁOŚĆ

Wstęp

Wiara pobudza myśl do szukania

I. 1. Oczywiście szukamy Trójcy i to nie jakiegokolwiek Trójcy, ale tej, która jest prawdziwym, najwyższym i jedynym Bogiem¹.

Miej więc cierpliwość, ty, który to słyszysz, kimkolwiek jesteś. Bo dopiero szukamy i nikt nie gani słusznie szukającego, jeśli towarzyszy mu niewzruszona wiara w poszukiwaniu tych rzeczy, gdzie tak trudno jest poznać i tak trudno to wyrazić. Natomiast każdy, kto więcej wie czy lepiej naucza, słusznie i od razu zgani wypowiadających twierdzenia. Powiedziane jest: „Szukajcie Boga, a dusza wasza ożyje” (Ps 68, 33). I żeby ktoś nie sądził lekkomyślnie, że już cel osiągnął, Psalmista powiada: „Szukajcie zawsze jego oblicza” (Ps 104, 4). A Apostoł mówi: „Jeśli komuś się wydaje, że coś «wie», to nie doszedł jeszcze do zrozumienia, jak wiedzieć wypada. Lecz kto Boga miłuje, ten jest mu znany” (1 Kor 8, 2–3). Nie mówi: „Ten zna Boga”, co by było niebezpieczną śmiałością, lecz powiada: „Ten jest mu znany”. Tak samo w innym miejscu powiedziawszy: „Teraz znacie Boga”, od razu poprawia się dodając: „a raczej zostaliście poznani przez Boga” (Ga 4, 9). Ale najwyraźniej to mówi w następującym miejscu: „Bracia, nie sądzę, abym to już uchwycił. Ale o jednym jestem przekonany, że zapominając o wszystkim, co jest za

¹ Zob. Postowie, n. 30.

mną, zdążam ku temu, co jest przede mną, biegnę do celu, do nagrody w niebie przygotowanej według powołania Bożego w Chrystusie Jezusie. Wszyscy przeto, którzy osiągnęliśmy dojrzałość, tak to rozumiemy” (Flp 3, 13–15*).

A więc za doskonałość w tym życiu Apostoł uważa nie co innego jak zapomnienie o wszystkim, co jest „za nami”, 961 a zdążanie całym wysiłkiem ku temu, co przed nami. Tak, to nastawienie poszukiwania jest najbezpieczniejsze, dopóki nie ujmimy tego, ku czemu zdążamy i co nas wywyższa ponad nas samych². Lecz słuszne jest jedynie to dążenie, które wynika z wiary. Gdyż pewność wiary jakoś zapoczątkowuje poznanie. Pewność zaś poznania będzie doskonała dopiero później, po tym życiu, kiedy będziemy widzieć twarzą w twarz (1 Kor 13, 12). Bądźmy więc przeświadczeni, że uczucie skłaniające nas do szukania prawdy jest bezpieczniejsze od twierdzenia, że znamy to, czego nie znamy. Szukajmy więc jako mający znaleźć, a znajdujmy jako ci, którzy jeszcze powinni szukać. „Gdy człowiek skończy, dopiero zacznie” (Syr 18, 6). Nigdy nie wahajmy się niewiernie co do tych prawd, które nam są podawane do wierzenia. A co do prawd podlegających rozumowi, nigdy zbyt śmiało nie wysuwajmy twierdzeń. W pierwszych mamy przyjąć autorytet, w drugich – dociekać prawdy.

W tym, co odnosi się do niniejszej kwestii, wierzymy, że Ojciec i Syn, i Duch Święty są jednym Bogiem, Stwórcą i Rządcą wszystkiego stworzenia. Ani Ojciec nie jest Synem, ani Duch Święty Ojcem czy Synem, lecz są Trójką Osób wzajemnie się do siebie odnoszących i są jednością równej istoty. Starajmy się to zrozumieć, błagając o pomoc Tego, którego pragniemy pojąć. O ile da nam zrozumieć, starajmy się wy tłumaczyć to z tak wielką troską i starannie, żeby – nawet jeśli coś w tym pomieszczy – nie powiedzieć nic niewłaściwego³. Żeby np. nie przypisywać samemu

² Rozumiemy ten tekst w świetle komentarza do Listu św. Jana IV. 6 (P. L. 35. 2009), gdzie ten sam cytat występuje: „Bóg, dając nam czekać, powiększa nasze pragnienie; a gdy mocniej pragniemy, rozszerzamy duszę, która – rozszerzona – z kolei powiększa swoją pojemność”.

³ Jest to postawa umysłu wierzącego, który całkiem poddaje się przedmiotowi. Pokora autentycznego filozofa, przyjmując przedmiotowość rzeczywistości, nawet

Ojcu tego, co nie odpowiada właściwie Ojcu, ale odnosi się do Syna, Ducha Świętego albo całej Trójcy; a Synowi nie przypisywać tego, co nie jest właściwością Syna, ale Ojca, Ducha Świętego albo Trójcy; tak samo, żebyśmy nie przypisywali Duchowi Świętemu tego, co Jego właściwościom nie odpowiada, lecz może nie być obce Ojcu, Synowi lub Trójcy. Oto np. pragniemy wiedzieć, czy Duch Święty jest właściwie najwyższą i niezrównaną miłością⁴. Bo jeśli nie jest, to jest nią albo Syn, albo Ojciec, albo cała Trójca. Nie możemy bowiem opierać się bardzo pewnej prawdzie wiary ani powadze Pisma św., które mówią, że „Bóg jest miłością” (1 J 4, 14); a zarazem powinniśmy strzec się świętokradzkiego błędu przypisującego Boskiej Trójcy coś, co odpowiada nie Stwórcy, ale raczej stworzeniu, albo jest czczym zmyśleniem wyobraźni.

1. Myśl, poznanie, miłość

Dusza i jej miłość

II. 2. Ustaliwszy tę zasadę, zwróćmy teraz uwagę na te trzy rzeczy, które, jak nam się zdaje, odkrywamy w nas. Nie mówimy jeszcze o tym, co najwyższe – o Bogu Ojcu, Synu i Duchu Świętym – ale mówimy o nierównym obrazie, a jednak obrazie, o człowieku. Może taki obraz okaże się bliższy i łatwiej dostępny dla słabego wzroku naszego umysłu.

Oto ja, który tego szukam. Kiedy coś kocham, to występują te trzy rzeczywistości: ja, to, co kocham, i sama

jeśli tej rzeczywistości nie może objąć pojęciem, nie buduje swojej prawdy, ale docieka prawdy obiektywnej.

⁴ Autor już kilka razy tę kwestię poruszał w poprzednich księgach (Zob. ks. I, przyp. 30, str. 58) i wróci do niej formalnie w ks. IV. XVII, 29, str. 187. Odpowiedź znajduje się w teorii apropiacji, która polega na „rozdzieleniu” czynności między Osoby Trójcy Świętej według zasad analogii; Ojciec jest Stworzycielem, Syn wykonawcą poleceń Ojca, Duch Święty uświęcicielem. Appropriacja może być mylna i fałszywa, ale atrybucja, czyli przypisywanie jakiegoś przymiotu Osobie Bożej – nie może być fałszywa, ponieważ zawsze odnosi się do samej istoty Trójcy Świętej; przymiot bowiem, który by nie pasował do jednej z Osób, nie pasuje do żadnej (Zob. W. GRANAT, *Bóg jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962, str. 403–412 o atrybucji, oraz str. 163–164 o przymiotach).

miłość. Bo nie kocham miłości, jeżeli nie kocham kochającego; i nie ma miłości tam, gdzie nic się nie kocha. A więc jest troje: kochający, to, co kocha, i miłość. Ale cóż to? Jeśli siebie tylko kocham, będą tylko dwie rzeczy: przedmiot mej miłości i miłość. Miłujący bowiem i przedmiot miłości są wtedy tym samym; podobnie jak wówczas, kiedy ktoś siebie samego kocha, na jedno wychodzi: 962 kochać i być kochanym. Zatem dwa razy powtarza się wtedy tę samą rzecz, jeśli się mówi: kocha siebie, i jest kochany przez siebie samego. Wtedy bowiem nie jest różną rzeczą: kochać i być kochanym, podobnie jak nie są kimś innym: kochający i kochany. A przecież nawet wtedy miłość i przedmiot miłości to są dwie rzeczy. Bo jeśli ktoś siebie kocha, o tyle tylko jest tutaj miłość, o ile sama miłość jest kochana. Otóż kochać siebie i kochać swą miłość, to są dwie rzeczy różne. Gdyż miłość nie jest kochana, jeżeli nie kocha już kogoś. Bo tam, gdzie nic się nie kocha, tam nie ma miłości. A więc są dwie rzeczy, kiedy ktoś siebie samego miłuje: miłość i to, co kocha. Wtedy bowiem kochający i to, co kocha, stanowią jedno. A więc nie zawsze tam, gdzie jest miłość, muszą występować trzy rzeczy.

Pomińmy w tych rozważaniach wszystkie inne, tak liczne elementy, z których składa się człowiek, i dla jak najlepszego naświetlenia przedmiotu naszych badań zajmijmy się, jeżeli zdołamy, wyłącznie samą głębią duszy. Kiedy więc dusza miłuje samą siebie, występują dwie rzeczy: dusza i miłość⁶. A cóż znaczy kochać siebie, jeśli nie to, żeby pragnąć być obecnym dla samego siebie, aby się sobą rozkoszować? A jeśli w takiej mierze chce siebie mieć,

⁶ Czy można mówić o miłości, że jest substancją? – Całe dalsze rozumowanie Augustyna wyda się sztuczne, jeśli pozostaniemy w dziedzinie psychologii. Miłość tutaj jest ujęta ontologicznie, jak w ks. VIII „miłość sprawiedliwości”. Jest to żywe, dynamiczne dążenie do najwyższego dobra. Można je pojąć tylko w świetle Objawienia, które nas uczy, że dusza jest obrazem Boga (por. *De Trinitate*, XIV. IV, 6). Ta miłość jest substancją przez to, że jest istotą stałą, dzięki stałości najwyższej natury, w której ma udział. Różni się jednak od Boga przez to, że jest w ruchu i może rozwijać się, postępować w doskonałości. Rzecz się ma podobnie z poznaniem; jest to żywa więź duszy z niezmiennymi prawdami wiecznymi. Musimy więc przyjąć te założenia ontologiczne Augustyna, aby coś zrozumieć w jego teorii odnośni duszy do swoich właściwości kochania i poznania. Zob. str. 292–293.

w jakiej jest, wówczas istnieje równość pomiędzy duszą a wolą i miłość równa się kochającemu. I jeśli miłość jest jakąś substancją, to z pewnością jest substancją duchową, a nie cielesną; tak samo i dusza rozumna jest duchem, a nie ciałem. Lecz dusza i miłość, to nie są dwa duchy, ale jeden duch; i nie dwie istoty, ale jedna; a jednak są dwie rzeczy w jednej: miłujący i miłość; albo możesz powiedzieć: to, co jest kochane, i miłość. Te dwie rzeczy są we wzajemnej relacji względem siebie, gdyż miłujący odnosi się do miłości, a miłość do kochającego. Kochający kocha miłością, a miłość zakłada istnienie jakiegoś miłującego podmiotu. Natomiast dusza i duch są oznaczeniami relatywnymi, ale wskazują na istotę. Dusza i duch nie przez to są duchem i duszą, że należą do jakiegoś człowieka. Odbierzcie człowiekowi to, dzięki czemu on jest, jego połączenie z ciałem; a po odrzuceniu ciała, zostaje dusza i duch. Natomiast po usunięciu miłującego podmiotu, nie ma już miłości; a po usunięciu miłości, nie ma już miłującego. Zatem kiedy wzajemnie się do siebie odnoszą, to jest ich dwoje; ale kiedy orzeka się absolutnie o nich samych, to każde z nich jest duchem, a oba razem są jednym duchem, i każde jest duszą, a oba razem też są jedną duszą. Więc gdzie jest trójca?! Natężmy umysł na ile nas stać i prośmy światłość wiekiustą, by oświeciła nasze ciemności, ażebyśmy dostrzegli w sobie – na ile nam wolno – obraz Boży.

Dusza i jej poznanie

III. 3. Dusza nie może siebie miłować, jeśli siebie nie zna. Bo jak można kochać, nie wiedząc, co się kocha?

Mówić, że na podstawie znajomości tego samego rodzaju czy gatunku dusza uważa siebie za coś podobnego do tych znanych już rzeczywistości, i na tej podstawie siebie miłuje, – nie ma sensu. Zresztą skąd by dusza знаła inne dusze, nie znając siebie? Oko ciała widzi oczy innych, ale nie widzi siebie. Nie można jednak powiedzieć, by tak było z duszą, by poznawała dusze innych, a siebie nie znała. Bo cielesnymi oczyma oglądamy ciała: wysyłane przez oczy promienie dotykają oglądanych przez nas przedmiotów;

nie możemy jednak załamać tych promieni i zwrócić ich ku nim samym, chyba że patrzymy w zwierciadło. 963 O tych rzeczach rozprawia się w nader subtelny i zawikłany sposób, zanim dojdzie się wreszcie do wyjaśnienia, czy tak jest, czy nie. Niezależnie jednak od tego, jaka to siła sprawia, że widzimy, promieniowanie, czy coś innego jeszcze, – w każdym razie siły tej, czy może promieni, nie możemy zobaczyć oczami. Lecz my zastanawiamy się nad duszą i jeśli tak być może, również za pośrednictwem duszy to rozumiemy. A więc tak jak dusza za pośrednictwem zmysłów ciała zbiera wiadomości o rzeczach cielesnych, tak samo o rzeczach niecielesnych – przez samą siebie. Zatem i samą siebie dusza poznaje przez samą siebie, gdyż jest niematerialna. Bo gdyby siebie nie znała, to by siebie nie kochała.

Trójca duszy, miłości i poznania

IV. 4. Tak jak są dwie rzeczy: dusza i jej miłość, kiedy dusza siebie kocha, tak samo są dwie: dusza i jej poznanie, gdy siebie poznaje. A więc: sama dusza, jej miłość i poznanie to są trzy rzeczy, a wszystkie trzy stanowią jedno, i kiedy są doskonałe, to są równe. Jeżeli dusza miłuje siebie mniej niż to odpowiada jej naturze, np. kiedy miłuje siebie tak, jak powinna miłować swe ciało, wtedy grzeszy i miłość jej nie jest doskonała. Również jeśli dusza więcej miłuje siebie niż powinna, mianowicie taką miłością, jaką winna kochać Boga, wtedy tak samo miłość jej jest nieporządna, czyli grzeszna. A najbardziej niegodziwie i bezbożnie grzeszy, miłując swe ciało tak, jak powinna Boga miłować.

Tak samo jeśli poznanie nie dorasta do tego, co poznaje, i co może w pełni poznać, wówczas jest niedoskonałym poznaniem. Jeśli zaś przerasta je, to znaczy, że natura poznająca jest wyższa od poznanej, np. pojęcie, jakie dusza wytwarza sobie o ciałach, jest wyższe od samego ciała, które jest przedmiotem poznania. Bo poznanie jest pewnym rodzajem życia w umyśle poznającego, ciało zaś nie jest życiem. A każde życie zawsze jest wyższe od ciała, jakiegokolwiek by ono było, przewyższa je nie masą, lecz wartością. Za to, gdy dusza siebie poznaje, poznanie jej nie

przewyższa jej bytu: ona to bowiem poznaje i ona jest poznawana. Wtedy więc pojęcie duszy o sobie będzie równe duszy poznającej, kiedy tylko ona będzie całkowitym i jedynym przedmiotem swego poznania; kiedy nie będzie do poznania swojej istoty dołączać poznania innych przedmiotów⁶, – wówczas jej pojęcie nie jest ani wyższe, ani niższe od niej samej.

Słusznie zatem powiedzieliśmy, że jeśli te trzy rzeczy są doskonałe, wówczas są równe.

Byt substancjalny i relatywny

5. Naprowadza to naszą uwagę na fakt – o ile można go jakoś zrozumieć – że te rzeczy jednocześnie w duszy istnieją jakby nierozwinięte i we wzajemnym zawieraniu się, i że rozwijają się tak, iż można je postrzec i określić jako substancje czy istoty, gdyż nie w taki sposób jak kolor, kształt, albo jakaś inna jakość czy ilość tkwią one w ciele. Cokolwiek bowiem jest tego rodzaju, nie sięga poza obręb podmiotu, w którym tkwi. Kolor bowiem albo kształt tego ciała nie mogą być kształtem czy kolorem także innego ciała. Tymczasem dusza tą miłością, jaką żywi dla samej siebie, może kochać i inne rzeczy oprócz siebie. Tak samo nie tylko samą siebie dusza poznaje, ale i wiele innych rzeczy. Z tej racji miłość i poznanie nie tkwią w duszy, tak jak w podmiocie, lecz istnieją substancjalnie, tak jak sama dusza, 964 bo chociaż orzeka się o nich relatywnie jako o wzajemnie się do siebie odnoszących, jednak wzięte każde z osobna są substancją. I nie w taki sposób do siebie się odnoszą jak barwa do rzeczy kolorowej, to znaczy jak kolor tkwiący w kolorowym podmiocie, nie mając w sobie własnej substancji, bo substancją jest ciało kolorowe, a kolor jest w tej substancji. Tu mamy stosunek taki, jak pomiędzy dwoma przyjaciółmi. Jako ludzie są oni dwiema substancjami, a jako przyjaciele wyrażają wzajemny stosunek przyjaźni.

⁶ Augustyn nie rozróżnia jeszcze zasadniczego poznania od przypadkowego, okazyjnego, jak to uczyni w ks. X, gdzie rozróżni poznanie (*nosse*) i myślenie (*cogitare*). Podaje tutaj dopiero pierwszy etap swojego rozumowania.

6. Więc chociaż dusza, która kocha i zna, jest substancją, choć miłość i poznanie są substancjami, jednak miłujący i miłość, poznający i jego wiedza oznaczają stosunek podobnie jak przyjaciele. Lecz dusza albo duch nie są oznaczeniami wzajemnego odnoszenia się, podobnie jak określenie „człowiek” nie wyraża relacji do innego człowieka. Przyjaciele mogą się od siebie oddalić. Nie może to jednak zajść pomiędzy duchem miłującym i jego miłością, poznającym i jego wiedzą. To prawda, że przyjaciele mogą wydawać się fizycznie od siebie oddaleni, a jednak – jako przyjaciele – duchem być sobie bliscy. Lecz może się zdarzyć, że jedna ze stron zaprzyjaźnionych będzie żywiła do przyjaciela nienawiść i tym samym przestanie być przyjacielem, podczas gdy druga strona, nie wiedząc o tym, nadal dochowuje przyjaźni. Nie może to zajść w duszy. Bo skoro w niej wygasa miłość kochającego się ducha, to równocześnie duch przestaje być miłującym się. Tak samo, jeśli duch przestaje się poznawać, wtedy zanika również i jego poznanie. Jasne, że nie ma głowy bez ciała, które by ją nosiło. Głowa i ciało pozostają we wzajemnym do siebie stosunku, choć tak jedno, jak drugie jest substancją, będąc ciałem. Jeśli więc nie ma głowy, to nie ma i noszącego ją ciała. Lecz można odciąć głowę i tak oddzielić ją od ciała, co w dziedzinie duszy jest niemożliwe.

7. To prawda, że istnieją ciała, których zupełnie nie można ciąć i dzielić na części; niemniej jednak składają się one z części, gdyż w przeciwnym razie nie byłyby ciałami. Część pozostaje w relacji względem całości, ponieważ każda „część” jest częścią jakiejś całości, a całość jest całością dzięki wszystkim swym częściom razem. Lecz i część, i całość będąc ciałami nie tylko oznaczają wzajemny stosunek, ale także są substancjami. Może więc dusza jest całością, a miłość, którą się miłuje i poznanie, przez które się zna, są jak gdyby jej częściami, które, obie razem, stanowią całość. A może są to trzy części równe, składające się na jedną całość? Tak, ale przecież żadna część nie obejmuje nigdy całości! Tymczasem, kiedy dusza poznaje siebie całą, to znaczy doskonale, poznanie jej ogarnia

całość. A kiedy kocha siebie doskonale, to całą siebie kocha i miłość obejmuje ją całą.

Czy może rzecz ma się tutaj podobnie jak z napojem uczynionym z wina, wody i miodu? Napój jest jeden, każdy z trzech płynów jest rozpuszczony w całości, a jednak jest ich trzy. (Nie ma takiej części napoju, w której nie zawierałyby się wszystkie trzy płyny naraz. Nie są one do siebie dołączone tak, jakby to miało miejsce z wodą i oliwą, ale są z sobą zmieszane. Wszystkie trzy składniki są substancjami, a suma ich jest jednym napojem, jedną substancją złożoną z trzech substancji razem.) Czy w taki sposób należy rozumieć współistnienie duszy z jej miłością i poznaniem? Nie, ponieważ owe trzy płyny, zmieszane ze sobą, tworzą jedną ciecz, jedną substancję, lecz nie są z jednej i tej samej substancji. Lecz nie widzę, dlaczego te trzy elementy duszy miałyby nie być tej samej substancji, skoro duch siebie samego miłuje i siebie zna, i to takiej natury są te trzy rzeczy, że duch w żadnym innym wypadku nie może być miłowany 965 ani znany. Zatem te trzy rzeczy muszą być jednej i tej samej natury. Gdyby były mieszaniną, to nie byłyby trzy i nie mogłyby pozostawać w relacji względem siebie.

Wykonaj z jednego i tego samego złota trzy złączone z sobą jednakowe pierścienie. Jakkolwiek złączone z sobą, pozostają one we wzajemnym do siebie stosunku z racji swego podobieństwa, gdyż każda rzecz podobna jest do czegoś drugiego. Masz więc trzy pierścienie i jedno złoto. Lecz jeśli stopimy razem te trzy złote pierścienie, staną się one wskutek tożsamości substancji jedną masą i zaginie ich troistość. Będiesz to mógł wówczas nazwać jednym złotem jak przedtem, ale nie będzie już trzech złotych przedmiotów.

Wnioski

V. 8. Lecz kiedy dusza siebie zna i miłuje, wówczas te trzy rzeczywistości – dusza, miłość i poznanie – pozostają trójką bez żadnego pomieszania. Każda z nich jest sama w sobie, a jednak są one w sobie nawzajem, każda cała w pozosta-

łych dwóch całych, i dwie całe w każdej poszczególnie. A więc wszystkie we wszystkich. Bo dusza sama w sobie jest bytem absolutnym. Natomiast dusza poznająca albo poznana czy też zdolna, by być poznana, wyraża stosunek do swego poznania. Tak samo poznanie, chociaż jest poznaniem w stosunku do ducha poznającego się albo poznanego, to jednak i samo w sobie jest czymś poznanym albo poznającym, gdyż poznanie, przez które duch siebie zna, nie jest sobie nie znane. Podobnie i miłość, chociaż jest miłością w stosunku do ducha miłującego się, bo jest jego miłością, to jednak i sama w sobie jest miłością, gdyż i miłość miłuje się, a nie przez co innego może się miłować, jeno własną miłością, to jest przez samą siebie. Tak przedstawia się każda z tych rzeczywistości z osobna.

Są one tak obecne jedne w drugich: dusza miłująca jest w swojej miłości, a miłość jest w poznaniu kochającej duszy i wiedza w duszy, która poznaje. Każda z nich jest w dwóch pozostałych, gdyż dusza poznająca siebie i kochająca jest obecna w swoim poznaniu i miłości. Miłość duszy, która siebie kocha i zna, jest w duszy i jej poznaniu. A poznanie duszy znającej się i kochającej, jest w jej miłości, ponieważ zna siebie jako miłującą i kocha jako wiedzącą. A więc dwie pozostałe rzeczywistości są obecne w każdej z osobna. Dusza znająca się i kochająca razem ze swym poznaniem jest obecna w swojej miłości, a razem z miłością – w poznaniu. Miłość zaś i poznanie są razem w duszy, która kocha się i zna⁷.

Wykazaliśmy uprzednio, w jaki to sposób każda z nich cała jest obecna w dwóch pozostałych również całych, bo całą siebie dusza miłuje i całą siebie zna, całą swą miłość zna i całą wiedzę miłuje, kiedy te trzy rzeczywistości są doskonałe we wzajemnym do siebie stosunku. Te trzy rzeczy są też w jakiś dziwny sposób nieoddzielne od siebie. A mimo to każda z nich jest substancją i wszystkie razem są jedną substancją i istotą, ponieważ są we wzajemnym stosunku.

⁷ Cała ta analiza wykazała nie tylko, że relacja istnieje, ponieważ istnieją trzy człony odnoszące się do siebie wzajemnie; ale – co jest ważniejsze dla dalszego rozumowania – że dzięki tej relacji może istnieć prawdziwa jedność.

2. Słowo duszy

Dwojakie poznanie duszy

VI. 9. Kiedy dusza ludzka zna i kocha samą siebie, wówczas przedmiotem jej poznania i miłości nie jest jakiś byt niezmienny. Inaczej każdy człowiek mówi o swojej własnej duszy, uważnie badając to, co się w nim samym dzieje; a inaczej definiuje duszę ludzką na podstawie posiadanej przez siebie rodzajowej i gatunkowej wiedzy o duszy. 966 Toteż kiedy mi człowiek mówi o swojej własnej duszy, o tym czy rozumie w niej albo nie rozumie tę czy inną rzecz, czy kocha i chce albo nie kocha tego czy tamtego – wówczas mu wierzę. Kiedy zaś mówi się ogólnie czy szczegółowo o duszy, wtedy rozumiem to i uznaję. Jasne więc, że to coś zupełnie różnego widzieć w sobie to, w co inny może uwierzyć na słowo, nie widząc tego, niż widzieć samą prawdę, którą inny tak samo może oglądać. Przedmiot pierwszego z wymienionych rodzajów poznania podlega zmianom w czasie, podczas gdy drugi jest wieczny i niezmienny. Nie przez to bowiem uzyskujemy wiedzę o duszy, że oczami ciała oglądamy wiele dusz ludzkich, a następnie na zasadzie porównania wytwarzamy sobie rodzajowe i gatunkowe pojęcie duszy ludzkiej. Nie, my tę wiedzę uzyskujemy w taki sposób, że mamy intuicję niezmiennej prawdy, według której doskonale – najlepiej jak to dla nas możliwe – określamy nie to, jaka jest dusza tego czy innego człowieka, ale jaka ona ma być według „wiecznych przyczyn”.

Poznanie „przyczyn wiecznych”

10. Tak samo nawet obrazy cielesne, zaczerpnięte przez zmysły ciała i jakby „wlane” w pamięć, nawet wyobraźniowe przedstawienia tych rzeczy w myśli – niepodobne, a tylko przypadkiem do nich podobne – podlegają ocenie według zupełnie innych, niezmiennie nad nami trwających zasad. Na ich podstawie wypowiadamy sądy o tych obecnych w nas wyobrażeniach, uznajemy je lub odrzucamy,

gdy słusznie coś uznajemy lub odrzucamy. Kiedy przypominam sobie mury Kartaginy, które widziałem, albo wyobrażam sobie Aleksandrię, której nie widziałem, kiedy przekładam jedno z tych wyobrażeń ponad drugie, wówczas mój wybór dokonuje się rozumnie. Ten osąd prawdy zaznacza się i jaśniej nad tymi obrazami zmysłowymi i mocny jest prawem niezniszczalnych zasad. Nawet pozostając pod grubą powłoką obrazów zmysłowych, nie miesza się z nimi.

11. Zachodzą tu jednak dwie możliwości. Mogę być pod tą ciemną powłoką chmur albo w niej, i przez to jestem oddzielony od jasnego nieba. Mogę również – jak zwykle zdarza się na szczytach górskich – znaleźć się pomiędzy obojgiem, radując się czystym powietrzem i pogodną światłością jaśniejącą ponad zwałami ciemnych chmur⁸.

Skąd się to bierze, że płonę braterską miłością, gdy słyszę, że mąż jakiś dzięki piękności i sile swej wiary wytrzymał okrutne męki? Gdyby mi palcem pokazano tego męża, starałbym się z nim spotkać, zapoznać i związać przyjaźnią. Kiedy więc nadarza się sposobność, zbliżam się, do niego przemawiam, nawiązuję rozmowę i staram się moje uczucia dla niego wyrazić takimi słowami, na jakie mogę się zdobyć. Chciałbym, żeby i on nawzajem tak samo ze mną postąpił i żeby dał temu wyraz. Staram się nawiązać duchową więź pomiędzy nami. Czynię tak, wierząc temu, co mi o nim powiedziano, ponieważ w tak krótkim czasie nie mogę dojrzeć, co kryje się w jego wnętrzu. Kocham więc tego bohatera wiary czystą miłością braterską.

Lecz gdyby mi mąż ów w rozmowach naszych wyznał lub nieostrożnie zdradził się niechcący w jakiś sposób, że ma o Bogu pojęcie niegodziwe albo że spodziewa się od

⁸ Nieraz Augustyn już dał dowód, że nie jest jakimś zeschłym intelektualistą. Tutaj także – na tle najgłębszych problemów metafizycznych – zarysowuje się postać żywego człowieka, ongiś młodego, zamilowanego w sporcie i w przyrodzie. Tak sobie go wyobrażały pierwsze następujące po nim pokolenia, jak można stwierdzić na reprodukcji najstarszego jego „portretu” w pałacu Laterańskim. Zob. P. STYGER, *Wizerunki św. Augustyna*, w: *Studia augustyńskie*, Warszawa 1931, str. 13–24.

Boga jedynie materialnych i zmysłowych dóbr, i dlatego tylko – w imię tego błędu albo chciwości, albo dla marnej chwały ludzkiej – zniósł owe cierpienia, gdyby się tak okazało, to moja miłość, jakby zraniona, cofnęłaby się od tego człowieka, który, jak się okazuje, nie jest jej godzien, a jednak pozostaje w tej samej postaci, w jakiej go kochałem wierząc, że jest godzien miłości⁹. 967 A może nadal go będę kochać po to, by znów stał się takim, jakim niestety nie jest. W człowieku tym nic się nie zmieniło. Może on jednak zmienić się i stać się takim, za jakiego go uważałem. Za to w moim umyśle zmieniło się moje pojęcie o nim: teraz jest ono inne niż było przedtem. Ale to jest ta sama miłość, która od pragnienia rozkoszowania się odwraca się do życzliwości i do pragnienia dobra dla tego człowieka. Zmiana ta dokonała się na rozkaz niezmienniej sprawiedliwości, która jest ponad nami. A ideał prawdy stałej niewzruszonej – który sprawiał, że sobie upodobał w tym człowieku, gdym wierzył w jego dobroć, i który teraz sprawia, że pragnę, by był dobry – tą samą niezniszczalną i czystą światłością duchową oświeca mą duszę i tę powłokę zmysłowych obrazów, którą z góry oglądam, myśląc o tym człowieku w świetle niczym nie zamaconej wieczności.

Tak samo gdy przypominam sobie piękny i harmonijny zarys łuku, który widziałem np. w Kartaginie; przedmiot zasygnalizowany umysłowi za pośrednictwem oczu i przekazany pamięci tworzy wyobraźniowe przedstawienie. Czym innym jest jednak to, co widzę w myśli, i według czego poprawiłbym ten obraz, gdyby mi się nie podobał. Więc nawet te rzeczy cielesne oceniamy według prawd wiecznych intuicyjnie postrzeganych przez rozumną duszę. Kiedy te rzeczy są obecne, dotykamy ich za pośrednictwem

⁹ Dosyć jasna aluzja do gorzkiego zawodu, jakiego doznał św. Grzegorz z Nazjanzu na osobie pewnego filozofa, wyznawcy i „męczennika”. Wygłosił na jego temat mowę pochwalną (*Mowa* 25, P. G. 35, 1197–1225), którą potem musiał odwołać. Zrobił to jednak bardzo delikatnie z prawdziwie chrześcijańską miłością w *Mowie* 26 (*ibid.* 1228–1252), którą św. Augustyn na pewno znał z tłumaczenia Rufina (C. S. E. L. 26, 168–188), pt. „O sobie samym po powrocie z wypoczynku na wsi”. Filozof Maksym zdobył sobie serce Grzegorza po to, żeby go strącić z katedry patriarchalnej i wygnać z Konstantynopola.

zmysłów. Gdy są nieobecne – przypominamy sobie ich obrazy przechowane w pamięci albo na podstawie ich podobieństwa wyobrażamy sobie nowe obrazy, jeśli mamy wolę i środki po temu. Jednak wyobrażenia ciał albo materialna ich wizja są jedną rzeczą, a inną rzeczą jest nasze ujmowanie czystym intelektem ponad wzrokiem ducha tak zasad, jak i nad wyraz pięknego wykonania ich przedstawić.

„*Dictio verbi*”

VII. 12. W tej więc wiecznej prawdzie, według której wszystkie rzeczy doczesne zostały uczynione, widzimy oczyma duszy tę formę będącą wzorem dla naszego bytu i wszystkiego, cokolwiek czynimy w nas bądź w ciałach, kiedy działamy zgodnie z prawdziwym i słusznym rozumem.

Dzięki niej mamy w nas prawdziwe poznanie rzeczy, jak gdyby słowo ich mamy w sobie, zrodzone w nas przez jego wewnętrzne wypowiedanie, a słowo to nie oddala się od nas przez swoje narodzenie¹⁰. Kiedy z innymi mówimy – słowo trwa w nas immanentnie – posługujemy się głosem albo znakami zewnętrznymi, by w duszy słuchającego wywołać za pośrednictwem obrazów zmysłowych takie samo słowo jak to, które nie ustępuje z duszy mówiącego. Nic czynimy więc nic za pośrednictwem członków ciała albo naszych słów, wyrażając zgodę lub sprzeciw dla postępowania ludzi, co by nie było uprzednio wyrażone w jakimś wewnętrznym słowie. Nic bowiem nie czyni się z udziałem woli, czego by przedtem nie wyraziło się w swym sercu.

¹⁰ Wprowadzenie tego nowego zagadnienia ma służyć do wyjaśnienia warunków, które poznaniu i miłości pozwolą stać się doskonałymi. Trochę wyżej bowiem (V, 8) Augustyn powiedział, że między duszą, jej poznaniem i jej miłością istnieje ta sama relacja równości i wzajemnego przenikania, co między Osobami Trójcy Świętej, „wtedy, kiedy te trzy rzeczywistości osiągają szczyt doskonałości”. Dalsze rozumowanie Augustyna wykaże: 1. że „słowo” opiera się na poznaniu prawd wiecznych; 2. że słowo wyraża poznanie oparte na miłości; 3. że słowo jest poczęte przez duszę, która w nim się wyraża.

Pożądanie i miłość

13. Słowo to z miłości się poczyną, z miłości albo stworzenia, albo Stwórcy, to jest zmiennej natury albo nieziennej prawdy.

VIII. Poczyną się więc albo z pożądliwości, albo z nadprzyrodzonej miłości. 968 To nie znaczy, że nie trzeba kochać stworzenia. Ale jeśli ta jego miłość odnosi się do Stwórcy, wówczas jest ona miłością nadprzyrodzoną, a nie pożądaniem. Wtedy występuje pożądliwość, gdy kocha się stworzenie ze względu na stworzenie jako takie. Wtedy przestaje ono być pomocą dla posługującego się nim, ale staje się źródłem zepsucia dla tego, kto się nim rozkoszuje¹¹. Kiedy stworzenie jest równe nam albo niższe, należy posługiwać się i używać tego drugiego, ale dla Boga; równym zaś stworzeniem należy się cieszyć, lecz w Bogu. Tak jak sobą masz się radować nie w sobie, ale w Tym, który cię stworzył; tak samo i tym, którego masz miłować jak siebie samego. A więc tak sobą, jak i braćmi radujmy się w Panu. Dlatego też nie ośmielajmy się pozostawiać nas sam samym, pozwalając w ten sposób na pociągnięcie siebie w dół.

Słowo rodzi się wtedy, gdy myśl upodoba sobie albo w grzechu, albo w czynieniu dobrze. Miłość więc jest pośrednim łączącym elementem pomiędzy naszym słowem a duszą, z której się ono rodzi, i sama jako trzeci czynnik zlewa się z nimi bez żadnego pomieszania w jedną duchową całość.

Poczęcie i zrodzenie słowa

IX. 14. Słowo poczęte i zrodzone jest tym samym, gdy wola spoczywa w poznaniu, co ma miejsce w miłości rzeczy duchowych. Kto bowiem np. doskonale miłuje sprawiedliwość, już jest sprawiedliwy, nawet jeśli nie nadarzy się

¹¹ Zob. ks. VIII, przyp. 12. Augustyn wraca tutaj do tego rozróżnienia, ponieważ – w poszukiwaniu dóbr zmysłowych – ich ujęcie intelektualne i ich posiadanie nie pokrywają się; natomiast w dobrach duchowych ich ujęcie pokrywa się ze zrodzeniem „słowa”.

potrzeba wyrażenia tego ideału w aktach zewnętrznych. Natomiast w miłości doczesnych rzeczy cielesnych dzieje się jak w rodzeniu się zwierząt; czymś innym jest tutaj poczęcie, a czym innym zrodzenie. Tam bowiem poczyną się w pragnieniu, a rodzi się – posiadając. Istotnie, skąpstwo nie poprzestaje na znajomości i miłości złota, ale chce je posiadać. Nie wystarczy samo upodobanie i znajomość rozkoszy łoża i stołu, jeśli się ich nie zazna. Tak samo zaszczyty i władza: sama ich miłość i znajomość nie wystarcza, jeśli ich nie ma. A jednak, nawet jeżeli się posiada te wszystkie dobra, to i tak nie mogą one wystarczyć. „Każdy, kto pije tę wodę, znowu pragnąć będzie” (J 4, 13). W psalmie zaś czytamy: „Począł boleść i urodził nieprawość” (Ps 7, 15). Psalmista zaś powiada, że boleść i trud się poczynają, kiedy poczyną się rzeczy, na których poznaniu i miłości dusza nie poprzestaje, lecz płonie i cierpi niedostatek, dopóki ich nie osiągnie i jak gdyby zrodzi. Dobrze wyraża się to w języku łacińskim, gdzie wyrazy: *parta* (nabyte) oraz *reparta* i *comperta* (znalezione, odkryte) zdają się wywodzić od *partus* (urodzenie). To prawda, „gdy pożądliwość owoc wydaje, rodzi grzech” (Jk 1, 15). Dlatego Pan woła: „Pójdźcie do mnie wszyscy, którzy cierpicie i uginacie się pod ciężarem” (Mt 11, 28), a w innym miejscu: „Biada brzemennym i karmiącym w one dni” (Mt 24, 19*). A że wszelki czyn dobry i wszelki grzech łączy się z rodzeniem słowa, przeto powiedziane jest: „Ze słów twoich będziesz usprawiedliwiony i ze słów twoich będziesz potępiony” (Mt 12, 37). Przy czym Pan mówi nie o widzialnych czy słyszalnych, ale o wewnętrznych słowach myśli i serca.

X. 15. Słusznie więc pytamy, czy wszelkie poznanie jest słowem, czy też jest nim jedynie poznanie w połączeniu z miłością? Znamy bowiem również i to, czego nienawidzimy, trudno jednak mówić, że duch poczyną i rodzi to, w czym nie mamy upodobania. Nie wszystko bowiem, czego w jakiś sposób dotykamy, musi być poczęciem. 969 Są także i rzeczy, które jedynie poznajemy, przez co nie zasługują jeszcze na miano słowa. Tak jest np. z rzeczami, o których teraz będzie mowa.

Inne bowiem znaczenie mają słowa, które przez wymawianie ich sylab albo ich powtarzanie w myśli, zajmują pewną przestrzeń czasu; a inne jest znaczenie słowa wywołanego w duszy przez przedmiot poznawany; słowo, które pamięć może wyrażać i określać, nawet jeżeli sama rzecz jest mówiącemu niemiła. A wreszcie czym innym jest słowo, gdy dusza ma upodobanie w tym, co poczyną. Tak właśnie należy rozumieć powiedzenie Apostoła: „Nikt nie może wymówić «Pan Jezus», jeno w Duchu Świętym” (1 Kor 12, 3). Do drugiego zaś znaczenia „słowa” należy odnieść to, co sam Pan powiedział: „Nie każdy, który mi mówi: Panie, Panie – wejdzie do Królestwa Niebieskiego” (Mt 7, 21).

Gdy nienawidzimy czegoś, co budzi w nas słuszną odrazę i co słuszenie odrzucamy, wówczas uznajemy owo odrzucenie i to nam odpowiada; a więc jest tutaj słowo. Nie poznanie błędów jest nam niemiłe, ale same błędy. Mam upodobanie w tym, że wiem i definiuję, co to jest niewstrzeźliwość: i to właśnie jest jej słowem. Znajomość sztuki nie wyklucza znajomości wad i błędów, i słuszenie uważamy, że dobrze jest znać je, kiedy znawca odróżnia obecność jakiejś zalety od jej braku, tak jak odróżnia się twierdzenie od negacji, byt od niebytu. A przecież brak jakiejś zalety albo posiadanie wady są same w sobie godne potępienia. Otóż definicja niewstrzeźliwości, wyrażenie jej „słowa”, należy do sztuki obyczajów, natomiast „być niewstrzeźliwym”, to znaczy zawinić przeciwko tej sztuce. Tak samo wiedzieć, co to jest solecyzm i umieć go zdefiniować, należy do sztuki wymowy; natomiast popełnianie solecyzmów jest wadą piętnowaną przez tę sztukę.

A więc to słowo, które teraz chcemy wyróżnić i podsunąć, to jest poznanie związane z miłością. Kiedy bowiem dusza zna siebie i miłuje, wówczas słowo jej łączy się z nią przez miłość. A ponieważ miłuje swoje poznanie i zna miłość, to słowo jest w miłości, a miłość w słowie, a jedno i drugie w duszy, która się miłuje i wypowiada.

Słowo tworem ducha

XI. 16. Wszelkie poznanie opierające się na pojęciu jest podobne do rzeczy, którą poznaje. Jest bowiem inny jeszcze rodzaj poznania, polegający na wskazaniu braku w stosunku do idei. Wyraża się ono w formie napiętnowania. Lecz wskazanie tego braku jest zarazem zaznaczeniem wartości idei, a więc jest jej uznaniem. Jest więc w duszy pewne podobieństwo do poznawanej przez siebie idei, czy to dlatego, że z tej racji budzi ona upodobanie w duszy, czy też dlatego, że jego brak uważa za pozbawianie czegoś. Toteż w miarę, jak poznajemy Boga, stajemy się do Niego podobni. Lecz podobieństwo to nie dosięga stopnia równości, ponieważ nie znamy Go wyczerpująco takim, jaki jest. Kiedy przez słowo zmysłowe wyrażamy ciała, wówczas w duszy naszej wytwarza się pewne podobieństwo, które jest pewnego rodzaju obrazem w pamięci (bo nie same ciała są obecne w naszej duszy, gdy o nich myślimy, ale ich podobieństwa). Kiedy bierzemy jedno z nich za drugie, wtedy się mylimy, gdyż błąd polega na uznaniu jednego za drugie. Jednakże obraz ciała obecny w duszy jest czymś lepszym niż sama forma ciała, ponieważ wtedy należy on do wyższej natury, to jest żywej substancji, jaką jest dusza. Tak samo, kiedy Boga poznajemy. To prawda, że stajemy się wówczas lepsi niż byliśmy przedtem, nie znając Go; zwłaszcza gdy poznanie to, budząc słuszne upodobanie miłości, jest słowem i staje się pewnym podobieństwem Boga. Jednakże pojęcie to, jakie dusza w sobie o Bogu wytwarza, jest niższe niż Bóg, bo tworzy je w sobie natura niższa. 970 Tak, dusza jest stworzeniem, a Bóg – Stwórcą.

Stąd wniosek: Gdy dusza poznaje samą siebie i zgadza się na to swoje pojęcie o samej sobie, wówczas to pojęcie, będące jej słowem, jest jej całkowicie równe i wyczerpujące. Nie jest to bowiem poznanie jakiejś niższej od niej natury, jak ciało, ani wyższej – jak Bóg. A ponieważ poznanie podobne jest do rzeczy poznanej, to jest tej rzeczy, której jest pojęcie, przeto dusza doskonale i wyczerpująco poznaje, kiedy sama jest przedmiotem własnego poznania.

Takie poznanie jest jednocześnie obrazem i słowem duszy, ponieważ, pochodząc z niej, wyraża ją, i poznaniem swym dorównuje jej, ponieważ to, co zostało zrodzone, jest równe rodzącemu.

Dlaczego miłość nie jest zrodzona?

XII. 17. Lecz co to jest miłość? Może to obraz? Słowo? Coś, co jest zrodzone? Dlaczego dusza, poznając się, rodzi pojęcie, poznanie samej siebie; a kochając się, nie rodzi swej miłości? Bo jeśli dlatego, że jest przyczyną poznania samej siebie, że jest poznawalna, to przecież jest również przyczyną swojej miłości, będąc godna miłości. – Dlaczego tak poznanie, jak miłość nie są zrodzone? To bardzo trudno powiedzieć.

To pytanie odnosi się również i do samej najwyższej Trójcy, wszechmogącego Stwórcy, Boga, na którego obraz człowiek został uczyniony. Kwestia ta zwykła sprawiać wiele trudności ludziom, których prawda Boża ludzkimi słowy wzywa do wiary: Dlaczego się nie wierzy i nie myśli, że i Duch Święty także jest zrodzony przez Ojca, tak by i On również mógł się nazywać Synem? Tej tajemnicy usiłujemy teraz jakoś dociekać w duszy ludzkiej. Przyjmujemy za punkt wyjścia niższy obraz Boży, naszą własną naturę. Zapytując ją, może otrzymamy bardziej dostępną dla nas odpowiedź. Może zaprawiony w ten sposób wzrok naszej duszy ze stworzenia oświeconego skierujemy ku niezmiennej światłości. Niech sama prawda nas przekona, że – jak nikt z chrześcijan nie wątpi, iż Słowo Boga jest Synem – tak miłość jest Duchem Świętym. Wróćmy więc do tego obrazu stworzonego, do duszy rozumnej, ażeby zapytać ją, ażeby tym pilniej rozważyć tę rzecz. W niej znajomość niektórych nieznanych dotąd rzeczy i miłość tego, co przedtem nie było kochane, występuje w czasie i pozwala wyraźniej zobaczyć to, o czym mamy mówić. Bo nawet dla samej mowy, w czasie się rozwijającej, łatwiej jest wyrazić rzecz, która się zawiera w porządku czasowym.

Próba wyjaśnienia

18. Przede wszystkim oczywiście może się zdarzyć, że coś, co jest poznawalne, to jest, co można znać, pozostaje jednak nieznane. Natomiast nie można znać tego, co nie było poznawalne. Jasne więc, że każda rzecz, jaką poznajemy, współrodzi w nas swoje poznanie. Przez tych dwoje bowiem jest zrodzone poznanie: przez poznającego i poznanego. Przeto dusza, poznając siebie, sama jest rodzicielką swego poznania. Sama bowiem jest zarówno poznająca, jak poznana, gdyż zanim siebie znała, była zdolna siebie poznać, lecz nie miała w sobie swego poznania. Skoro zaś poznaje siebie, rodzi w sobie równe sobie poznanie, gdyż jej poznanie równa się jej istocie. Poznanie jej nie jest innej natury, nie tylko dlatego, że sama poznaje, lecz i dlatego, że samą siebie poznaje, 971 jak już o tym była mowa¹².

Więc co o miłości należy powiedzieć? Dlaczego nie wydaje się nam, by dusza, miłując siebie, rodziła swą własną miłość? Dusza bowiem była godna swojej miłości nim siebie kochała, gdyż mogła siebie ukochać; podobnie jak była dla siebie poznawalna zanim siebie poznała, gdyż mogła siebie poznać. Bo gdyby nie była dla siebie poznawalna, to nigdy by nie mogła być przez siebie poznana. Tak samo nie będąc godną miłości, nie mogłaby być przez siebie kochana. Czemu więc nie mówimy, że rodzi swą miłość, kiedy siebie kocha, tak jak poznając siebie rodzi swoje poznanie?

Może dałoby się to następująco wytłumaczyć: Jasne, że początkiem miłości jest to, z czego pochodzi. Otóż pochodzi ona z duszy, która była godna miłości jeszcze zanim siebie kochała. Zatem dusza jest początkiem miłości, którą siebie kocha. Nie można jednak słusznie powiedzieć, że zrodziła ona swoją miłość, tak jak zrodziła pojęcie, którym siebie zna, ponieważ przez poznanie zostało odkryte to, o czym mówimy, że jest zrodzone i odtworzone; a odkrycie to bywa często poprzedzone długim szukaniem, które dopiero u tej mety się zaspokaja. Bo szukanie jest pragnieniem znalezienia, co można by również nazwać od-

¹² Wyżej, XI, 16.

tworzeniem. To zaś, co się odtwarza, jak gdyby się rodzi. Podobnie rzecz się ma jak z urodzeniem dziecka. A gdzie tak jest, jeśli nie w poznaniu? Rzeczy są tam jakby wyrażone. Bo chociaż były już rzeczy, które badając odkrywamy, nie było jednak samego poznania, które przyrównujemy do rodzącego się. Za to pragnienie pobudzające do szukania pochodzi od szukającego, niejako od niego zależy 972 i nie spocznie, dopóki nie będzie u kresu swego dążenia, zanim nie zespoli ze sobą szukającego i tego, co znalazł.

Choć to pragnienie, to szukanie, nie wydaje się miłością (bo miłość sprawia, że kochamy to, co nam jest znane, a tu jest tylko dążenie do poznania), niemniej jednak jest to coś w tym rodzaju. Toteż można to nazwać wolą, bo kto szuka, ten chce znaleźć. A jeśli szuka czegoś, co się odnosi do poznania, to znaczy, że się chce znać. Jeśli wola jest gorliwa i nieustępliwa, mówimy o niej *studiosa*, które to określenie stosujemy zwykle w odniesieniu do nauk. Zatem pozorne pragnienie poprzedza narodziny w duszy, gdy to, czego szukamy i chcemy znać, rodzi się jako twór ducha – poznaniem nie mniejszym od duszy jest słowo zrodzone, kiedy taką się dusza poznaje, jaką jest, a miłość nie jest mniejsza, kiedy taką się miłuje, jaką się poznaje i jaką jest ¹³.

Zakończenie

Oto posiadamy obraz Trójcy Świętej, mianowicie w samej duszy, w jej poznaniu siebie, które jest jej płodem i słowem przez nią wyrażonym, oraz w miłości jako trzecim członem analogii: tworzą one jedną rzeczywistość i jedną substancję. Ani płód nie jest mniejszy, ponieważ dusza się zna na miarę swojej istoty, ani miłość nie jest mniejsza, ponieważ dusza kocha się na miarę swojego poznania i swojej istoty.

¹³ Elementy analogii są te same, co powyżej (V, 8), ale otrzymują one tutaj nazwy związane z relacjami pochodzenia: poznanie jest „słowem”, pochodzącym od duszy i otrzymującym od niej swój kształt, jednocześnie wyrażając ją adekwatnie; miłość zaś pochodzi z połączenia się duszy ze swoim „słowem”, a zarazem je łączy. Zatem wyrażenie „słowa” jest wynikiem miłości. Miłość z kolei nie jest zrodzona, ponieważ dusza wyraziła się już całkowicie w słowie i może tylko spoczywać w miłosnym rozkoszowaniu się swoim słowem.

KSIEGA DZIESIĄTA

PAMIĘĆ, ROZUM, WOLA

Wstęp

*Poszukiwanie*¹

I. 1. Uwaga nasza skupi się obecnie na dokładniejszym i bardziej ścisłym zgłębianiu tych samych rzeczy.

Najpierw więc – ponieważ nikt nie może kochać zupełnie nie znanej sobie rzeczy – co to jest ta miłość „szukających”, to znaczy tych, którzy jeszcze nie wiedzą, ale już pragną poznać jakąś naukę? Gdy chodzi o rzeczy takie jak tutaj, które właściwie nie są przedmiotem badania, nasza miłość ku nim powstaje zwykle na podstawie tego, co o nich słyszymy. Np. gdy jakaś rzecz słynie ze swojej piękności, wówczas duch zapala się pragnieniem rozkoszowania się widokiem tej rzeczy. Posiada on bowiem ogólne pojęcie o piękności ciał, ponieważ wiele ich widział i odnajduje w sobie coś, na podstawie czego ocenia piękno rzeczy będących zewnątrz. Trudno w takim wypadku powiedzieć, by to była miłość rzeczy zupełnie nie znanej, jeśli duch zna już rzeczy tego rodzaju.

Przypuśćmy, że kochamy dobrego człowieka, którego twarzy nie widzieliśmy nigdy. Kochamy go wówczas dlatego, że wiemy, co to jest dobroć, a wiedzę tę czerpiemy z samej prawdy.

A może chodzi o poznanie jakiejś nauki? Najczęściej powaga mówiących o niej i ich pochwały budzą w nas pragnienie jej poznania. Gdy jednak w naszej duszy nie był

¹ Ćwiczenie duszy w poszukiwaniu siebie.

naszkicowany jakiś zarys pojęcia o każdej z nauk, to z pewnością nie pałalibyśmy pragnieniem ich poznania. Kto zadawałby sobie trud uczenia się np. retoryki, gdyby przedtem nie wiedział, że jest to nauka wymowy? Zdarza się czasem, że na podstawie tego, cośmy słyszeli, albo wskutek doświadczenia zwracamy szczególną uwagę na to, co jest celem jakiejś nauki, i budzi się w nas pragnienie, by przez wykształcenie się w niej dojść do tego celu. To zupełnie tak samo, jak gdyby nie znającemu liter mówiono o nauce, która pozwala przekazywać komuś bardzo oddalonemu słowa w milczeniu nakreślone ręką, otrzymujący zaś te słowa odbiera je oczyma, a nie za pomocą uszu. Przypuśćmy, że ów analfabeta jest świadkiem takiego faktu. Czyż człowiek ten nie zapragnie wiedzieć, czy i on także nie mógłby tak zrobić? Czy nie podejmie z wielką gorliwością wszelkich wysiłków, żeby samemu dopiąć tego celu, o którym już wie? Tak rozpalają się umiłowania nauk. Nie można bowiem kochać tego, czego się zupełnie nie zna.

Przykład

2. Przypuśćmy jeszcze, że ktoś słyszy nie znany sobie znak, dźwięk słowa, którego znaczenia nie zna. Chce wiedzieć, co znaczy to słowo, co ma nam przypominać ten dźwięk, np. gdyby usłyszał, że ktoś mówi: *temetum*²; nie wiedząc, co to oznacza, doszukiwałby się jego sensu. Człowiek ten musi wiedzieć już, że to słowo jest jakimś znakiem, a więc, że nie jest ono pustym dźwiękiem, ale coś oznacza.

Już coś wie o tym słowie trójsylabowym, za pośrednictwem zmysłu słuchu jakoś wycisnęło się ono w jego duszy jako dźwięk wymawiany. Czy będzie w nim czegoś więcej szukać, znając już wszystkie jego litery i brzmienie sylab, jeśli nie wie jednocześnie, że to słowo jest znakiem? A co za tym idzie, czy zechce wiedzieć, co ono oznacza? Im bardziej – choć nie w pełni – to słowo jest znane, tym bardziej duch pragnie poznać to, co jeszcze zostaje do poznania. Bo gdyby znał jedynie ten dźwięk, 973 nie wiedząc, że on jakąś

² Słowo archaicznego języka ludowego oznaczające napój odurzający (wino).

rzecz oznacza, to niczego by nie szukał, poznawszy już w nim to, co można było poznać za pośrednictwem słuchu. Wiedząc już jednak, że jest to nie tylko dźwięk, ale i znak pewien, chce go w pełni poznać. Otóż żaden znak nie jest w pełni poznany, jeśli się nie wie, czego jest znakiem. A jeśli ktoś gorliwie oddaje się badaniu tego znaczenia, jeśli zapala się do tego, to czy można powiedzieć, że nie ma miłości? Co zatem kocha? Z pewnością nie może kochać tego, o czym nic nie wie. I nie owe trzy sylaby kocha, które już zna. A może kocha je, ponieważ wie, że coś oznaczają? Ale nie o to teraz chodzi. Nie to chce wiedzieć. Pytamy o to, co chce wiedzieć w tym, czego szuka, a czego jeszcze nie zna. I dlatego właśnie dziwimy się, wiedząc, że nie można kochać czegoś nieznanego. Co zatem kocha? Czy nie to kocha, że w przyczynach rzeczy poznaje i widzi piękność poznania, w którym zawiera się znajomość wszystkich znaków, i użyteczność sztuki pozwalającej ludziom przekazywać swe myśli, by życie społeczności nie stało się gorsze niż samotność, co byłoby nie do uniknięcia, gdyby ludzie nie przekazywali sobie nawzajem swych myśli za pośrednictwem mowy.

Tę więc piękność i użyteczność idei widzi dusza. Ją poznaje i kocha. Usiłuje ją w sobie urzeczywistnić, na ile zdoła, ten, kto szuka nie znanego sobie sensu słów. Jest to bowiem coś zasadniczo innego dostrzegać ideę w świetle prawdy, a co innego pragnąć jej w miarę sił. Widzi bowiem w świetle prawdy, jakie to wielkie dobro: rozumieć języki wszystkich ludów i mówić nimi, i nie zachowywać się jak cudzoziemiec, kiedy się je słyszy albo się nimi mówi. Już wtedy myśl widzi piękno wiedzy i kocha ją jako rzecz znaną. A jest to takie poznanie, tak rozplócenie ono gorliwość oddających się badaniu, że wszystko wokół niego się obraca, że jego się pragnie, że ludzie zadają sobie tyle trudu, aby je osiągnąć, aby również i przez używanie ogarnąć to, co rozumem poznają. Toteż im bardziej nadzieja przybliży się do tej umiejętności, tym gorętsze budzi się zamięłowanie. Tym gorliwiej oddają się nauce, jeśli nie tracą nadziei, że tę wiedzę zdobędą. Bo jeśli nie ma się nadziei osiągnięcia jakiegoś ideału, to albo słabo się go

kocha, albo wcale się go nie kocha, nawet jeśli się widzi jego piękność.

Jednakże większość ludzi nie ma nadziei zdobycia znajomości wszystkich języków. Wolą więc raczej przykładać się do doskonałego poznania swego ojczystego języka. Możliwe, że niejedni nie będą zdolni do zupełnego opanowania nawet tego. Ale nikt chyba nie będzie tak niedbały w tej dziedzinie, by usłyszawszy nieznane sobie słowo nie chciał dowiedzieć się jego znaczenia i – jeśli to możliwe – nauczyć się go. A kiedy się o to stara, kiedy chce dowiedzieć się tego – to już zdaje się okazywać miłość dla rzeczy nieznannej. Ale tak nie jest. To ideał porusza jego ducha, ideał, który zna i o którym myśli. W świetle tego ideału okazuje się całe piękno porozumienia i zespolenia umysłów za pośrednictwem rozumienia wypowiedzianych i słyszanych słów. Pobudza to gorliwość szukającego, który wprowadzie jeszcze tego nie zna, ale już dostrzega i kocha ideał, do którego zmierza jego wysilek.

Przypuśćmy, na nowo podejmując przedtem przytoczony przykład, że szukającemu w ten sposób znaczenia słowa *temetum*, 974 powie ktoś: Cóż cię to obchodzi? Człowiek ten odpowie: Nie chcę się narazić na to, że słysząc takie słowo nie zrozumieć go, albo że czytając je nie uchwyć myśli piszącego. Czy znajdzie się ktoś, kto by mu na to powiedział: Zrezygnuj z rozumienia tego, co ci się mówi i co czytasz? Chyba wszystkie rozumne istoty (albo z bardzo niewielu wyjątkami) od razu chwytają piękno takiej sztuki, która ludziom pozwala nawzajem poznawać myśli przekazywane dźwiękami o pewnym znaczeniu. Toteż znają oni wartość takiej sztuki. Ta znajomość budzi miłość, tak że doszukują się gorliwie znaczenia tego nie znanego słowa. Toteż człowiek taki, usłyszawszy i dowiedziawszy się, że *temetum* jest dawną, poniechaną dziś nazwą wina, uzna, że trzeba znać znaczenie tego nie używanego już słowa, żeby zrozumieć treść dawniej pisanych ksiąg³.

³ Np. PLAUTUS, *Aulularia*, 355; JUWENAL, *Sat.*, 15, 25; ale można także spotkać ten wyraz u CYCERONA, *De republica*, IV. 6; u HORACEGO, *Epistola*, II. 2, 163.

Jeśli zaś uzna taką lekturę za zbytęczną, to może nie zechce obciążać pamięci tym niepotrzebnym słowem, które nie odpowiada ideałowi nauki, jaki w duchu ogląda i miłuje.

Nie kocha się tego, czego się nie zna

3. Toteż każdy umysł oddający się nauce, pragnący poznać to, czego nie zna, miłuje nie to, czego nie zna, ale to, co zna i ze względu na co chce poznać rzeczy nieznanne. Przypuśćmy, że ulega ciekawości, że nic innego nie jest dla niego bodźcem poznania poza chęcią dowiedzenia się tego, czego nie wie. Taka ciekawość nie jest miłością rzeczy nieznanych. Jest to raczej odraza ku niewiedzy; pragnienie, żeby nie było rzeczy nieznanych, i żeby wszystko było znane. Można by postawić mi delikatny problem, mianowicie że równie trudno jest nienawidzić, jak i kochać to, czego się nie zna. Zgodzę się na to, zaznaczając jednak, że to coś zasadniczo różnego mówić: „On lubi wiedzieć to, czego nie zna” oraz: „lubi to, czego nie zna”. Może się zdarzyć, że ktoś lubi wiedzieć to, czego nie zna; nie można jednak lubić tego, o czym się nic nie wie. Nie próżno tu występuje słowo „wiedzieć”, ponieważ ten, kto pragnie wiedzieć to, czego nie zna, kocha nie nieznanne jako takie, ale wiedzę kocha, czyli chce wiedzieć. Bo gdyby nie wiedział, co znaczy „wiedzieć”, to z pewnością nie mógłby utrzymywać ani tego, że coś wie, ani tego, że nie wie. Nie tylko ten, kto mówi „wiem”, i mówi prawdę, wie, co to jest wiedza. Ale również i ten, kto mówi z całym przekonaniem: „nie wiem”, mówiąc prawdę i wiedząc, że ją mówi; także i ten człowiek doskonale wie, co znaczy „wiedzieć”, ponieważ także i on odróżnia wiedzącego od nie wiedzącego, gdy znając siebie prawdziwie mówi: „nie wiem”. Skąd by wtedy wiedział, że mówi prawdę, jeśli nie dlatego, że wie, co znaczy „wiedzieć”?

Przykłady

II. 4. Tak umysł rozmiłowany w wiedzy, jak i zwyczajnie ciekawy człowiek, żaden z nich nie kocha tego, czego nie

zna, nawet jeśli bardzo gorliwie tego docieka i stara się dowiedzieć.

Pierwszy z nich ma ogólne pojęcie, zna i kocha ten rodzaj rzeczy. Stara się on w poszczególnych nie znanych sobie rzeczach odnaleźć to, co ogólnie wie o ich rodzaju. Słyszac pochwały na ich temat tworzy sobie ich wyobraźniowe przedstawienia, rozbudzające jego miłość. Lecz jakżeż może je sobie wyobrażać, jeśli nie w ten sposób, że za punkt wyjścia przyjmuje rzeczy już znane. Jeżeli jednak rzeczywisty przedmiot, który tak przed nim chwalono, nie odpowiada pojęciu, jakie sobie o nim wytworzył, pojęciu, które jest mu bliskie – wówczas nie będzie go kochać. Ale przypuśćmy, że go kocha. Miłość ta poczęła się stąd, że go poznał. 975 Bo przedtem kochał inną rzecz, kochał to pojęcie, jakie jego umysł wytworzył sobie o niej, i jakie było obecne w jego myśli. Jeśli zaś przedmiot, o którym mu mówią, jest taki bliski owemu pojęciu, że może powiedzieć: „Już cię kochałem”, to znaczy, że kochał nie rzecz nieznaną, ale tę, którą już znał w przybliżeniu.

Albo przypuśćmy, że oglądamy i kochamy jakąś rzecz w jej idealnym wzorze, w jej wiecznej przyczynie. Wzór ten wyraża się w jakiejś rzeczywistości doczesnej będącej jego obrazem. Znający go z doświadczenia, chwałą przed nami ten obraz, a my im wierzymy i kochamy tę rzecz. Wtedy – zgodnie z naszymi uprzednimi wyjaśnieniami – nie kochamy czegoś nieznanego.

Albo: miłość jakiejś znanej nam rzeczy sprawia, że szukamy czegoś, czego nie znamy. Wówczas kochamy nie tę nieznaną rzecz, ale tę, którą już znamy. Wiemy bowiem, że jej poznanie doprowadzi nas do znajomości tego, co wiedzieć chcemy, a czego jeszcze nie znamy, tak jak to miało miejsce w dopiero co omówionym wypadku nieznanych słów.

A wreszcie, kochamy samo poznanie. Jeśli ktoś pragnie coś wiedzieć, to na pewno wie, co znaczy „wiedzieć”.

Z wymienionych racji może wydawać się, że nieznaną rzeczy kochają ci, którzy chcą się dowiedzieć o tym, czego nie znają i z tak wielką gorliwością przykładają się do ich szukania, że można by to nazwać miłością. Sądzę jednak, żeś chyba dość jasno wyłożył sprawę ludziom mającym

trudności w przyjęciu tej prawdy, że jest zupełnie inaczej i że nigdy nie kocha się rzeczy nieznannej. Ale ponieważ w przytoczonych przykładach chodzi o poznanie inne niż poznanie samego siebie, przeto musimy stwierdzić, czy przypadkiem nie jest to poznanie innego rodzaju niż wtedy, gdy dusza pragnie znać samą siebie.

1. Dwojakie poznanie duszy: intuicyjne i refleksyjne

Poznanie duszy przez nią samą

III. 5. Co kocha dusza, kiedy, nie znając samej siebie, gorliwie usiłuje siebie poznać?

Oto dusza samą siebie pragnie poznać i zapala się do tego szukania. Kocha więc. Ale co kocha? Siebie? Lecz jak, jeśli jeszcze nie zna siebie, a nikt nie kocha tego, czego nie zna?

Czy może na podstawie tego, co jej mówiono, zyskała pewną wiedzę o samej sobie, tak jak ze słyszenia dowiadujemy się o rzeczach nieobecnych. Może nawet kocha nie siebie, lecz to, co o sobie myśli, i co jest bardzo dalekie od rzeczywistości. Ale przypuśćmy, że jej wyobrażenie jest słuszne. W takim razie dusza, kochając to pojęcie o samej sobie, kocha siebie, jeszcze zanim siebie pozna. Widzi podobnych do siebie. Zatem zna inne dusze i na tej podstawie, znając rodzaj, wyobraża sobie samą siebie. Czemu jednak, znając inne dusze, nie zna samej siebie, choć nic nie jest dla niej bardziej obecne niż ona sama? Może ktoś powie, że oczy ciała lepiej znają oczy innych niż same siebie. Ale w takim razie lepiej niech dusza przestanie siebie szukać, jeśli nie może siebie znaleźć. To prawda, że oczy nie oglądają siebie inaczej niż w odbiciu lustrzanym. Nie wyobrażajmy sobie jednak, by miało się to stosować do kontemplacji rzeczywistości niecielesnych i żeby dusza miała poznawać siebie tak jak w lustrze.

Czy może w ideach prawdy wiecznej dusza poznaje, jaka to piękna rzecz znać samą siebie⁴? I kochając to, co widzi,

⁴ Augustyn w swoim rozumowaniu podąża za Plotynem (*Enn.* V. III, o pozna-

usiłuje to w sobie urzeczywistnić. W ten sposób, chociaż siebie nie zna, wie jednak, jak to dobrze znać siebie. Ale oto, co jest nader dziwne: nie wiedząc o sobie, już wie, jak to pięknie siebie znać.

A może w tajemnym przypomnieniu⁵ – które nie opuściło jej w długotrwałym wygnaniu – dusza ogląda doskonałość celu, tj. zbawienie i szczęście; i wierzy, że celu tego nie zdoła osiągnąć inaczej, jak przez poznanie siebie samej? Miłując więc jedno, szuka drugiego; 976 miłując to, co już poznała, szuka nieznanego. Dlaczego jednak przetrwało wspomnienie szczęścia, podczas gdy nie mogła przetrwać pamięć samej siebie? Czy dusza chcąc dojść do celu nie jest znana równie dobrze jak znany jest cel?

Dusza kocha to swoje poznanie siebie samej. Może więc przedmiotem jej miłości jest nie ona sama, nie znająca się jeszcze, ale samo poznanie? Może przykro jej i nie znosi tego, że ona sama jest wyłączona ze swego poznania, którym chce wszystko ogarnąć. Wie, co to jest znać siebie. Przeto lubiąc znać, chce poznać także i samą siebie.

Gdzie jednak poznaje poznanie samej siebie, jeśli siebie nie zna? Wie, że zna inne rzeczy, a siebie by nie znała? Przecież najwyraźniej w sobie samej poznaje, co to jest poznanie. Jakżeż więc poznałaby siebie jako poznającą, a samej siebie by nie znała? Przecież nie jakąś inną duszę zna jako poznającą, ale właśnie siebie. Zatem zna siebie. Następnie szukając siebie, żeby siebie poznać, już się zna jako szukającą. A więc już siebie zna. Nie może więc

jących hipostazach, czyli samohytach, jak tłumaczy A. Krokiewicz, II, str. 231–262). Plotyn przeciw własnemu mistrzowi, Platonowi utrzymuje możliwość poznania podmiotu przez siebie samego, kiedy tradycyjna myśl platońska ujmuje wszelkie poznanie jako poznanie przedmiotowe, w którym poznana rzecz różni się od poznającego podmiotu (por. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathem.*, VII. 310). Augustyn wykazuje tutaj, że dusza poznaje siebie nie drogą introspekcji, a refleksyjnie. Poznanie jakiegoś przedmiotu jest praktycznie poznaniem siebie samego jako poznającego ten przedmiot (analiza refleksyjna). W takim ujęciu świadomość swojego ja nie suponuje podziału między poznany a poznającym. Jest to sposób poznania jedyny w swoim rodzaju, ale jest warunkiem jakiegokolwiek innego poznania. Prawdziwa trudność tkwi wówczas w tym, jak dusza może praktycznie nie dojść do poznania samej siebie. Odpowiedź dana jest dalej i wyjaśniona w ks. XIV. V, 7, str. 429–430.

⁵ Platońska „anamneza” (*Fedon*, 72 e n.).

zupełnie siebie nie znać, bo nawet kiedy szuka siebie nie znającą siebie, wtedy już przez to samo siebie poznaje. Gdyby nie wiedziała, że nie zna siebie, toby siebie nie szukała. A więc to, że szuka siebie, to dowód, że bardziej zna, niż nie zna siebie. Zatem wie o sobie, szukając siebie, i wówczas, kiedy nie znając się szuka siebie, żeby się poznać.

Dusza zna siebie całą

IV. 6. Coż więc powiemy? Czy dusza po części siebie zna, a po części nie zna? Przecież to niedorzeczność mówić, że dusza nie całą siebie zna, kiedy się poznaje. Nie mówię: wszystko wie, całkowicie siebie poznaje. Ale tym, co ona poznaje, jest cała dusza. Jeśli bowiem wie o sobie coś takiego, czego nie mogłaby poznać, nie będąc całą przedmiotem poznania, w takim razie całą siebie zna. Zna siebie jako coś poznającą, a przecież tylko cała dusza może coś poznawać. A więc zna siebie całą.

A z drugiej strony, czego dusza jest w równym stopniu świadoma, jak nie tego, że żyje? Dusza nie może istnieć, a nie żyć, zwłaszcza gdy jeszcze ponadto posiada władzę rozumienia (bo i dusze zwierząt również żyją, lecz nie rozumieją). Podobnie więc jak cała dusza jest duszą, tak cała też żyje. I wie, że żyje. Więc całą siebie zna.

A wreszcie dusza, szukając poznania siebie, już wie, że jest duszą. W przeciwnym razie nie wiedziałaby, że siebie szuka i mogłoby się zdarzyć, że zamiast siebie szuka czegoś innego. Mogłoby np. tak być, że nie byłaby ona duszą; w takim razie szukając poznania duszy nie siebie by szukała. A ponieważ szuka tego, czym jest dusza, zatem ma świadomość, że jest duszą. Ale przypuśćmy, że szukając siebie, nie wie, że jest duszą; przypuśćmy, iż tyle tylko wie, że szuka siebie. Mogłaby wtedy także szukać jednej rzeczy zamiast drugiej, gdyby tego nie wiedziała. A więc z wszelką pewnością wie, czego szuka. A jeśli wie, czego szuka i siebie samej szuka, to dlatego, że zna siebie.

Czemu zatem szuka jeszcze? Czy może dusza zna siebie w części, a w części jeszcze szuka? W takim razie nie samej

siebie szuka, ale swojej części. Gdy bowiem o niej samej się mówi, to mówi się o całej duszy. Z drugiej strony, jeśli dusza wie, że nie całą siebie znalazła, to wie, czym jest ona w całej swej wielkości. Szuka więc tego, czego brak jej poznaniu, podobnie jak zwykliśmy szukać, by przygotować w umyśle to, co zeń ubyło, ale jednak nie całkowicie zanikło. Można bowiem rozpoznać w tym powracającym wspomnieniu, że tego właśnie poszukiwaliśmy. 977 W jaki jednak sposób dusza powraca do samej siebie, jak gdyby dusza mogła nie być w duszy?

Dodajmy, że jeśli znalazłszy siebie częściowo, dusza nie szuka całej siebie, to w każdym razie cała dusza siebie szuka. Więc cała jest w sobie obecna i nie tego jeszcze szuka. Zatem brakuje czegoś w tym czego szuka, w przedmiocie poszukiwań, a nie w szukającym podmiocie. A że całą siebie szuka, więc nic z niej nie brak. Albo jeżeli nie całą siebie szuka, jeżeli ta jej część, którą już znalazła, szuka części nie znalezionej jeszcze, to znaczy, że dusza nie siebie samej szuka, ponieważ żadna część duszy nie może być przedmiotem jej własnych poszukiwań. Istotnie, część znaleziona nie szuka siebie. Tym bardziej nie szuka siebie część nie znaleziona jeszcze, jeśli jej szuka już odnaleziona część. Gdyby więc cała dusza nie szukała siebie i gdyby żadna część siebie nie szukała, to dusza w ogóle by siebie nie szukała.

Pochodzenie błędnych mniemań duszy o sobie samej

V. 7. Skąd więc nakaz dawany duszy, ażeby sama siebie poznała? Sądzę, że chyba stąd, że dusza ma myśleć o sobie i żyć zgodnie ze swoją naturą, to jest znając swą naturę, winna wedle niej żyć, czyli zając wśród bytów to miejsce, jakie jej z natury przypada, a więc chodzi o to, by była poddana temu, któremu winna podlegać, a wzniosła się ponad rzeczy, nad którymi ma panować.

Tymczasem w wielu wypadkach dusza zaślepiona pożądaniem postępuje tak, jak gdyby nie pamiętała o sobie. Widzi od wewnątrz piękno pewnych przedmiotów, a to dzięki najwyższej naturze – Bogu. Lecz zamiast trwać w Bogu jak powinna i Nim się rozkoszować, dusza samej

sobie chce przypisać piękno. Nie chce tego, by być z Boga i podobną Bogu, ale chciałaby z siebie samej być tym, czym On jest. Odwraca się od Niego, odchodzi i spada coraz to niżej, podczas gdy sądzi, że wznosi się coraz wyżej i wyżej; gdyż ani sama sobie, ani nic innego nie może jej wystarczyć, skoro oddała się od Tego, który jedynie wystarcza.

Wskutek swojego ubóstwa i niedostatków dusza poświęca zbyt wiele uwagi swym własnym czynnościom oraz płynącym stąd pełnym niepokoju przyjemnościom. W ten sposób wskutek żądzy poznania rzeczy zewnętrznych – które miłuje, posiadając ich ogólną znajomość, a które, jak się jej wydaje, traci, jeśli ich pieczołowicie nie zachowuje – dusza ztraca poczucie bezpieczeństwa. Tym mniej myśli ona o samej sobie, im bardziej jest przeświadczona o tym, że nie utraci znajomości siebie.

Co innego jest nie znać się, a co innego o sobie nie myśleć. Nie można bowiem powiedzieć, że uczony nie zna gramatyki, skoro o niej nie myśli, np. kiedy jego myśl jest zajęta sztuką medycyny. Skoro więc – jak rzekłem – inną rzeczą jest nie znać siebie, a inną nie myśleć o sobie, to moc miłości jest tak potężna, że to, o czym się długo z upodobaniem rozważa i na czym się polega, nie opuści nas nawet wtedy, gdy dusza znów powraca wnikając w siebie, żeby nad sobą rozmyślać. A ponieważ to, co na zewnątrz siebie darzyła zmysłową miłością, to są rzeczy cielesne, przeto nawiązała z nimi długotrwałą zażyłość. Nie mogąc jednak przenieść tych ciał do swojego wnętrza, będącego w pewnym sensie dziedziną natury bezcielesnej, narasta wyobrażeniami z zewnątrz i wciąga w siebie, do swojego wnętrza, te wytworzone przez siebie obrazy. Kształtując te obrazy, darzy je czymś ze swojej substancji. Niemniej zachowuje jakąś władzę swobodnego sądu o tych obrazach. Ta władza to jest właśnie dusza, to jest rozumna inteligencja, która zachowuje się jako czynnik osądzający. Wiemy bowiem, że te części duszy, dla których pobudkę działania stanowią wyobrażenia ciał, są nam wspólne ze zwierzętami.

978 VI. 8. Błąd duszy dotyczący jej samej wynika z jej związania się z tymi obrazami tak wielką miłością, że także

i siebie uważa za coś w tym samym co one rodzaju. Upodabnia się poniekąd do tych obrazów nie istotą swoją, ale myślą. Nie znaczy to, że siebie uważa za obraz, lecz wyobraża sobie, że sama jest tym, czego obraz w sobie nosi. Pozostaje w niej bowiem zdolność osądu. Dzięki niej dusza odróżnia pozostające na zewnątrz ciała od obrazów, które w sobie nosi; jeśli obrazy owe nie uzewnętrzniają się do tego stopnia, że mogą być brane za ciała będące zewnątrz, a nie wewnętrzne obrazy, co zdarza się we śnie, szaleństwie i niektórych rodzajach ekstazy⁶.

Mniemania niektórych filozofów

VII. 9. Utożsamiając się więc z takimi rzeczami dusza mniema, że sama jest ciałem.

A że dusza jest w pełni świadoma swojej wyższości w stosunku do ciał, którymi rządzi, przeto niektórzy wyszukiwali to, co jest najbardziej wartościowe w ciałach i uważali to za duszę rozumną albo w ogóle za duszę. Tak więc jedni myśleli, że dusza to krew, mózg, serce⁷. Ale serce nie w takim znaczeniu, o jakim mówi Pismo św.: „Będę cię sławił, Panie, z całego serca”, oraz: „Będziesz miłował Pana, Boga twego, ze wszystkiego serca twego” (Ps 9; 110; 137; Pwt 6, 5; Mt 22, 37). Takie bowiem słowo odnoszące się do ciała przenośnie mówi o duszy. Tu jednak przez „serce” rozumiano organ cielesny, który widzimy w otwartych wnętrznościach, i to uważano za duszę. Inni sądzili, że dusza składa się z drobnutkich, odrębnych i niepodzielnych, złączonych z sobą ciałek, które zwą atomami⁸. Inni uważali, że substancję duszy stanowi powietrze, inni – że ogień⁹. A jeszcze inni w ogóle nie

⁶ Tutaj Augustyn ma na myśli chorobliwą utratę zmysłów powodowaną przez nadwężenie umysłu, który zbyt silnie tkwi w oglądaniu rzeczywistości intelektualnych. Ale *ekstaza* nieraz ma także u niego znaczenie wizji nadprzyrodzonej (np. *Enarr. in Psalmos*, 30, 2; 67, 36; 115, 3; PL. 36, 230; 834; 37, 1492).

⁷ Stoicy, np. CHRYZYP, fragm. 15; PLUTARCH, *Opinie filozofów* IV. 21.

⁸ Starzy „atomyści”: Leucyp i Demokryt, ale także Epikur, Lukrecjusz. Zob. A. Krokiewicz, *Nauka Epikura*, Kraków (P. A. U.) 1929, str. 285–293.

⁹ Starzy „fizycy” eleaci: Anaksymenes (powietrze), Heraklit (ogień). Ale stoicy także, np. Zenon (CYCERO, *Tusc.* I, 9).

przyznawali jej substancjalności, ponieważ nie uznawali żadnej substancji poza ciałem, a duszy nie uważali za ciało¹⁰. Uważali ją raczej za pewnego rodzaju równowagę w ciele, zasadę związania się elementów, których dusza jest zbiorem. Toteż wszyscy oni uważali duszę za śmiertelną, widząc w niej albo ciało, albo zbiór ciał, które oczywiście nie mogły trwać zawsze. Niektórzy sądzą, że substancją duszy jest życie nie mające nic cielesnego w sobie. Odkryw-
szy, że życie ożywia całe żywe ciało, starali się dowieść na tej zasadzie – jak kto mógł – iż życie jest nieśmiertelne, ponieważ życiu nie może życia zabraknąć. Co do tych, którzy wymyślili nie wiem już jakie piąte ciało¹¹ oprócz czterech elementów tego świata i podawali je za duszę, to nie zdaje mi się, by warto było dłużej się nad nimi zatrzymywać. Bo albo nazywają oni ciałem to samo co i my, to jest przedmiot rozciągły, którego część jest mniejsza od całości; a w takim razie trzeba dołączyć ich do liczby traktujących duszę jako rzeczywistość cielesną; albo jeżeli wszelką substancję, a w każdym razie wszelką substancję podległą zmianie nazywają ciałem, wiedząc jednak, że nie wszystkie substancje są ograniczone w miejscu długością, szerokością i wysokością, to nie będziemy się z nimi spierać o słowa.

979 10. Wśród takiego mnóstwa opinii i zdań niektórzy dostrzegają, że dusza z natury swej jest substancją i jest bezcielesną substancją, to znaczy, że mniejsza jej częśćka nie zajmuje w przestrzeni mniej miejsca niż większa część. Kto to zrozumie, ten musi zrozumieć również i to, że błąd uważających duszę za rzeczywistość cielesną pochodzi nie z niemożności poznania duszy, ale z dołączenia elementów, bez których nie mogą pojąć żadnej natury (kiedy się od nich żąda, by o czym bądź pomyśleli, abstrahując od obrazów zmysłowych, to im nie odpowiada).

¹⁰ Niektórzy późniejsi sceptycy szkoły arystotelesowskiej, komentując Arystotelesa *De anima*, II, 1, 412: „Dusza jest zasadą harmonii ciała”. Zob. wyżej ks. I, przyp. 3, str. 22.

¹¹ Teoria „kwintesencji” (*Quinta essentia*) u niektórych komentatorów Arystotelesa (CYCERO, *Tusc.* I, 26). Por. ARYSTOTELES, *O niebie* I, 2, 269 a.

Ale dusza nie powinna szukać siebie samej w taki sposób, jak gdyby nie była dla siebie obecna. Cóż bowiem jest równie obecne dla poznania, jak nie to, co jest dla duszy obecne? A cóż jest dla duszy równie obecne jak sama dusza? Czy może słowo *inventio* – jeśli sięgniemy do jego etymologii – oznacza coś innego niż „dojść do tego, czego się szuka: *in-venire*”? Dlatego o pojęciach, które jakby same przychodzą do duszy, zazwyczaj nie mówimy, że są *inventae*, czyli znalezione, odkryte, jakkolwiek można powiedzieć, że są znane. Nie do nich bowiem zdążaliśmy w naszym poszukiwaniu, tak żeby do nich dojść i odkryć je. Gdy oko albo inne zmysły czegoś szukają, to i dusza tego szuka. Ona bowiem kieruje uwagę zmysłów cielesnych i znajduje, skoro zmysły docierają do poszukiwanych przedmiotów. Tak samo sprawa się ma i z tymi innymi rzeczywistościami, które dusza poznaje sama, bez pośrednictwa zmysłów, które odnajduje zstępując w siebie czy to będzie substancja wyższa, Bóg, czy też inne części duszy, np. kiedy ocenia obrazy zmysłowe (gdyż istotnie znajduje je w swym wnętrzu, gdzie zostały wprowadzone przez ciała).

2. Oczyszczenie i poznanie siebie samego

Dla poznania siebie dusza musi odejść od rzeczywistości zmysłowych

VIII. 11. Przedziwne to zatem zagadnienie: Jak dusza szuka siebie i jak znajduje? do czego dąży szukając siebie? dokąd idzie, ażeby znaleźć?

Cóż bowiem jest bardziej w duszy niż sama dusza? Ale ponieważ jest ona w rzeczach, o których myśli z miłością – w rzeczach zmysłowych, to jest cielesnych, bo z nimi żyła się przez miłość – przeto nie może już być sama w sobie bez wyobrażeń zmysłowych. Początkiem jej poniżającego błędu jest jej niezdolność do oderwania się od zmysłowych obrazów w patrzeniu na samą siebie. Dziwnie one do niej przyłgnęły wskutek związania się z nimi miłością. Na tym też polega nieczystość duszy, że kiedy stara się

nad sobą zastanawiać, wydaje się jej, że sama jest tym, bez czego nie może o sobie myśleć. Kiedy więc zaleca się jej, by poznała siebie, niech dusza nie idzie na poszukiwania jak gdyby była nieobecna w samej sobie, lecz niechaj wyrwie się z tego, co do siebie samej dodała¹². Jest ona bowiem bardziej wewnętrzna – już nie tylko od tych zmysłowych rzeczy, oczywiście zewnętrznych, ale nawet od ich obrazów, będących w tej części duszy, którą posiadają także i zwierzęta, choć pozbawione inteligencji stanowiącej właściwość duszy rozumnej. Lecz mimo że dusza jest wewnątrz samej siebie, w pewnym sensie z siebie wychodzi, kiedy przerzuca swej uczucia na te obrazy będące jak gdyby śladami jej rozlicznych aktów uwagi. Te ślady jak gdyby wyciskają się w pamięci, gdy dusza przez zmysły poznaje rzeczy będące zewnątrz, tak że nawet kiedy rzeczy są nieobecne, obrazy ich zjawiają się, gdy dusza zaczyna myśleć. Niech więc dusza poznaje samą siebie! Niech nie szuka siebie, jak gdyby była obca sobie i nieobecna! Lecz niech siłą woli skieruje na siebie uwagę, która błakała się po innych rzeczach, 980 i niech myśli o sobie. Zobaczysz wtedy, że nigdy nie przestała siebie kochać i że nigdy nie było tak, by nie wiedziała o sobie. Ale że kochając inne rzeczy obok siebie, jak gdyby stopiła się i zrosła z nimi. I tak, obejmując tę całą różnorodność, mniemała, że wszystko to stanowi jedno, podczas gdy były to różne rzeczy.

„Poznaj siebie”

IX. 12. Niech więc dusza nie szuka siebie jako nieobecnej, ale niech się stara rozpoznać siebie jako obecną. Niech nie dąży do poznania siebie, jak gdyby siebie nie znała, ale niech wyodrębnia poznanie siebie od poznania innych¹³.

¹² Mianowicie z wyobrażeń zmysłowych. Błędy duszy wynikają nie z jej poznania, które należy do jej istoty, ale z działania myśli, które może być wypaczone przez nieprawidłowe odnoszenie się do rzeczywistości zmysłowych.

¹³ Czyli niech siebie samą wyraża w swoim „słowie”, a nie jakieś zewnętrzne rzeczy. Wiemy przecież, że „słowo” duszy kształtuje się na wiecznych zasadach (ks. IX. VII, 12, str. 299), czyli dusza pozostaje wewnątrz siebie wtedy, kiedy nie zamykając się w sobie dąży do Boga. Pozna siebie wtedy, kiedy „nawróci się” do Boga (VIII. III, 4–5, str. 265–268).

Słyszy nakaz: „Poznaj samą siebie”. Ale jak to wypełni, jeśli nie będzie wiedziała, co znaczy: „poznaj”, i co znaczy: „siebie samą”? Jeśli rozumie znaczenie tych dwóch słów, to i samą siebie zna. Nie mówi się bowiem duszy: „Poznaj samą siebie”, tak jak by się jej mówiło: „Poznaj cherubimów i serafimów”. O nieobecnych bowiem mówimy wtedy, wierząc jednak w to, o czym nas uczy wiara, że są to moce niebieskie. Nie każe się również duszy poznawać siebie w taki sposób, jak gdybyśmy jej powiedzieli: „Poznaj wolę tego człowieka”, gdyż ta wola nie jest dla niej obecna, więc jej nie odczuwa, i nie rozumie, a tylko poznaje ją za pośrednictwem znaków zewnętrznych, którym bardziej wierzymy, niż je rozumiemy. I nie w taki sposób, jak byśmy powiedzieli człowiekowi: „Zobacz swoją własną twarz”, co może uczynić jedynie przeglądając się w zwierciadle. Bo nasze własne oblicze nie jest obecne dla naszego wzroku, gdyż nie jest ono tam, dokąd wzrok może się skierować.

Lecz kiedy mówi się duszy: „Poznaj samą siebie”, dusza od razu rozumie te słowa. „Samą siebie” — zna siebie; nie dla czego innego siebie zna, ale po prostu z tej racji, że jest dla siebie obecna. Gdyby nie rozumiała tego, co się do niej mówi, to z pewnością by tego nie uczyniła. A więc każe jej się czynić to, co czyni od razu, gdy tylko zrozumie nakaz.

Krytyka błędnych opinii

X. 13. Niech więc dusza, otrzymując nakaz poznania siebie, nie dołącza niczego do tej znajomości siebie samej. Wie ona na pewno, że ten nakaz do niej samej się zwraca, do tej, która jest, żyje i rozumie. Wprawdzie trup także jest, a zwierzę również żyje, lecz ani trup, ani zwierzę nie rozumieją.

Zatem dusza wie, że jest i że żyje; wie, że żyje w taki sposób, jak intelekt jest i żyje. Kiedy np. dusza wyobraża sobie, że jest powietrzem, wówczas wyobraża sobie, że powietrze jest rozumne; ale sama to wie; natomiast tego, że jest powietrzem, nie wie, ale sobie wyobraża. Niech więc odrzuci to, co sobie wyobraża, i niech przypatruje się temu, co wie. Niechaj zachowa tę pewność, której nigdy nie

zakwestionowali nawet ludzie uważający duszę za takie czy inne ciało. Bo nie każda dusza uważa siebie za powietrze; niektóre myślą, że to ogień, inne – że mózg albo takie czy inne ciało, a inne jeszcze inaczej mniemają, jak uprzednio wspomniałem. Natomiast wszystkie wiedziały zawsze, że siebie rozumieją, są i żyją. Lecz przenoszą one rozumienie na przedmiot poznawany, a byt i życie – na same siebie.

Otóż nie ulega wątpliwości, że na to, by rozumieć, trzeba żyć, a na to, by żyć, trzeba istnieć. Zatem ten, kto rozumie, zarazem i jest, i żyje¹⁴. Ale nie jest to istnienie takie jak u trupa, który nie żyje; ani życie takie jak w zwierzęciu, które nie rozumie. Nie, dusza rozumna jest i żyje we właściwy sobie, doskonalszy sposób.

Tak samo każda dusza wie, że chce, i że nie można chcieć, jeśli się nie żyje i nie istnieje. Ona również odnosi wolę do czegoś, 981 czego tą wolą chce. Dusza wie również, że pamięta, wiedząc przy tym, że nikt nie pamięta, kto nie jest i nie żyje¹⁵. Ale również i pamięć wiąże się w nas z tym, co dzięki niej pamiętamy.

Dwoma z tych trzech władz, pamięcią i rozumem, obejmuje się poznanie i wiedzę wielu rzeczy. Wola zaś pozwala nam rozkoszować się nimi i używać ich. Cieszymy się rzeczami poznanymi, gdy wola w nich spocznie upodobawszy w nich sobie ze względu na nie same, używamy zaś rzeczy i posługujemy się nimi, odnosząc je do tego, czym mamy się cieszyć. I nie co innego sprawia, że życie człowieka jest grzeszne i występne, jak to, że źle użytkuje i źle się cieszy. Ale nie miejsce teraz na mówienie o tych rzeczach.

„Cogito” Augustyna

14. Skoro jest mowa o naturze umysłu, to usuńmy z naszego rozważania wszystkie pojęcia zaczerpnięte z zewnątrz przez zmysły, a zastanówmy się pilnie nad tym, cośmy przyjęli, a co umysły nasze wiedzą same z siebie i czego są

¹⁴ Słynne Kartezjusza „*Cogito ergo sum*” niewątpliwie opiera się na źródłach neoplatonickich, podobnie zresztą, jak obecne rozumowanie Augustyna.

¹⁵ Inny wątek neoplatonizmu – pamięć jako spójnia osobowości – genialnie wykorzystany w filozofii Bergsona.

pewne. Czyż powietrze ma władzę żyć, pamiętać, rozumieć, chcieć, myśleć, wiedzieć, oceniać? Czy mają tę władzę ogień, mózg, krew, atomy lub piąty, nie wiem jaki, element, dodany do czterech zazwyczaj wymienianych elementów świata, lub związek i równowaga naszego ciała? – Ludzie wątpią o tym, tak że jeden utrzymuje jedno, a drugi co innego. Ale któż by wątpił o tym, że żyje i pamięta, rozumie i chce, poznaje i myśli, i formułuje sądy? Przecież jeżeli nawet wątpi, to żyje; jeżeli wątpi, to pamięta, że wątpi; jeżeli wątpi, to wie, że wątpi, chce być pewny; jeżeli wątpi, to myśli; jeżeli wątpi, to wie, że nie wie; jeżeli wątpi, to sądzi, że nie powinien pochopnie się zgadzać. Można o wszystkim innym wątpić, ale o tych aktach ducha nikt nie powinien wątpić. Gdyby tych aktów nie było, to w ogóle nie można by wątpić.

15. Ci, którzy wyobrażają sobie, że dusza jest ciałem albo związkiem i harmonią ciał, traktują te wszystkie akty jako tkwiące w podmiocie-substancji, którym jest powietrze, ogień czy inne ciało przedstawiane jako dusza. Zatem rozum byłby w tym ciełe jako jeden z jego przymiotów, tak że ciało miałoby być podmiotem, a rozum miałby tkwić w tym podmiocie. Podmiotem byłaby dusza, ale utożsamiona z ciałem, a związane z podmiotem byłyby rozum albo jakaś z tych rzeczy, co do których – jak wspomnieliśmy – mamy pewność.

Zbliżone są opinie tych, którzy przeczą, jakoby dusza miała być ciałem, ale uważają ją za związek i harmonię ciała. Różnica polega na tym, że pierwsi uważają duszę za substancję, w której jako w podmiocie tkwi inteligencja; drudzy zaś samą duszę uważają za tkwiącą w podmiocie, to jest w ciełe, którego jest powiązaniem i równowagą. Za co więc mogą oni uważać inteligencję, jak nie za cechę tkwiącą w tym podmiocie-ciełe?

16. Wszyscy ci myśliciele nie zważają na to, że dusza zna siebie nawet wtedy, gdy siebie szuka, jak to wykazaliśmy uprzednio. Otóż absolutnie nie można mówić o poznaniu jakiejś rzeczy, kiedy się nie zna jej substancji. Toteż znając

siebie, dusza zna swoją substancję. A mając pewność co do samej siebie, jest pewna swojej substancji. A że jest pewna siebie, o tym nas przekonuje wszystko, cośmy przedtem powiedzieli. Natomiast wcale nie jest pewna, czy jest powietrzem, ogniem albo jakimś ciałem. Toteż nie jest żadnym z nich. 982 Więc nakaz poznania siebie sprowadza się do tego, by z pewnością wiedziała, że nie jest niczym z tego, co do czego nie posiada pewności; że tylko tego może być pewna, o czym wie, że tym jest. W taki bowiem sposób myśli o ogniu, powietrzu czy innych rzeczywistościach cielesnych. Lecz zupełnie nie może tak myśleć o tym, czym sama jest, jak myśli o tym, czym nie jest. Wyobraźnia dostarcza jej przedstawień tamtych wszystkich rzeczy – ognia, powietrza czy innego elementu materialnego albo części ciała, albo powiązania i harmonii ciała – oczywiście nie wszystkich rzeczy naraz, ale tylko jednej z nich. Otóż gdyby dusza była rzeczywiście jedną z wymienionych rzeczy, wówczas inaczej myślałaby o tej jednej, a inaczej o pozostałych. To znaczy nie myślałaby o niej za pośrednictwem wyobrażeń, tak jak się myśli o rzeczach nieobecnych, postrzeganych przez zmysły, albo o czymś innym tego rodzaju. Ale poznawałaby tę jedną rzecz dzięki pewnego rodzaju wewnętrznej, nie ułudnej, lecz prawdziwej obecności (bo nie ma dla duszy nic bardziej obecnego niż ona sama). W taki sam sposób dusza myśli o tym, że żyje, pamięta, rozumie i chce. Poznaje to bowiem w sobie, a nie wyobraża sobie jak rzeczy będące zewnątrz, postrzegane przez zmysły, jak przedmioty cielesne. Jeśli nie przedstawia sobie nic z takich rzeczy i nie uważa siebie za coś takiego, to jedynie to, co pozostaje, i wyłącznie to, jest nią samą.

Zakończenie

Pamięć, intelekt, wola

XI. 17. Pominąwszy więc na razie wszystko inne, czego dusza sama przez się jest pewna, zajmiemy się przede wszystkim tymi trzema rzeczami: pamięcią, intelektem

i wolą. Również w tych trzech dziedzinach bada się uzdolnienia dzieci dla wyrobienia sobie pojęcia o ich naturalnym udarowaniu.

Im bowiem trwalej i łatwiej dziecko zapamiętuje, im wnikliwiej rozumie i gorliwiej oddaje się nauce, tym bardziej można chwalić jego uzdolnienia. Za to kiedy bada się czyjąś wiedzę, wówczas stwierdza się nie to, czy wiernie i łatwo zapamiętuje, oraz czy jest bystry w pojmowaniu, ale sprawdza się, co zapamiętał i co rozumie. A ponieważ o wartości duchowej sądzi się nie tylko na podstawie posiadanej nauki, ale również stwierdzenia, czy to jest dobra dusza, przeto bierze się pod uwagę nie tylko to, co ona wie i rozumie, ale również i to, czego chce. Nie chodzi o zapal woli, ale przede wszystkim o przedmiot jej pragnień, a następnie o jej siłę. Wtedy bowiem zasługuje na pochwały dusza gorąco miłująca, gdy przedmiot jej uczuć jest godzien gorącej miłości. Kiedy więc mówi się o tych trzech rzeczach: uzdolnieniach, nauce i użytku, jaki się z nich czyni, to w pierwszej z nich bada się, do czego jest zdolna pamięć, inteligencja i wola; w drugim wypadku rozpatruje się wiadomości zdobyte przez pamięć i rozum oraz osiągnięcia woli w zdobywaniu nauki. Trzecia sprawa: zastosowanie, jakie z nich czyni wola, okaże się, gdy przy przeglądzie zdobytych przez pamięć i rozum wiadomości stwierdzimy, czy wola kieruje je do innego celu, czy też spoczywa w nich z upodobaniem jako w osiągniętym celu. Zresztą każdy, kto cieszy się jakąś rzeczą, używa jej: rozporządza nią dowolnie dla rozkoszowania się nią. 983 Ale nie każdy cieszy się, kto używa, jeśli jej pragnął nie dla niej samej, ale w innym celu.

Wzajemna immanencja trzech władz

18. Te trzy rzeczy – pamięć, intelekt, wola – stanowią jedno życie, a nie trzy; nie tworzą trzech dusz, ale są jedną duszą; a więc nie są trzema substancjami, lecz jedną substancją.

Pamięć rozumiana jako życie, duch, substancja, jest bytem absolutnym, pamięć zaś pojęta jako czynność duszy pozostaje w pewnym stosunku do całości jej istoty, czyli

wyraża pewien stosunek. To samo mógłbym powiedzieć o rozumie i woli, gdyż i rozum, i wola wyrażają pewien stosunek. Lecz życie wyraża się zawsze w odniesieniu do niego samego. Tak samo dusza i istota. Toteż tych troje tworzą jedno życie, jedną duszę i jedną istotę. I wszystko, cokolwiek przypisuje się jednemu z nich absolutnie, to mówi się również i o wszystkich razem, nie w liczbie mnogiej, lecz pojedynczej. Ale odwrotnie, są one trzema rzeczywistościami, jeśli utrzymują wzajemny stosunek. A gdyby nie były one równe, nie tylko poszczególnie między sobą, ale także każda z osobna równa wszystkim razem, a wszystkie razem – każdej pojedynczo, to nie mogłyby one wzajemnie siebie zawierać. Bo nie tylko są one zawarte każda w każdej, ale również wszystkie razem w każdej się zawierają. Pamiętam bowiem, że mam pamięć, rozum i wolę; pojmuję, że rozumiem, że chcę i pamiętam; chcę chcieć, pamiętać i rozumieć siebie; i jednocześnie znam, pamiętam całą moją pamięć, inteligencję i wolę. Czego nie zapamiętuję moją pamięcią, to nie jest w mojej pamięci. Nic zaś nie jest tak mocno w pamięci jak sama pamięć. Całą więc pamiętam. Tak samo cokolwiek rozumiem, to wiem, że rozumiem, i wiem, że chcę, kiedy czegoś chcę; i pamiętam wszystko cokolwiek wiem. Więc pamiętam, znam całą moją inteligencję i wolę. Podobnie, gdy te trzy rzeczy pojmuję, całość pojmuję. Nie ma bowiem żadnych rzeczy zrozumiałych, których bym nie rozumiał, chyba że o nich nie wiem. O czym zaś nie wiem, tego nie pamiętam i nie chcę. Tak samo czego spośród rzeczy poznawalnych nie rozumiem, 984 tego też nie pamiętam i nie chcę. A co z nich pamiętam i chcę, to w następstwie tego rozumiem. Moja wola również obejmuje całą inteligencję i pamięć, gdy używam wszystkiego, co rozumiem i pamiętam. Dlatego obejmując się wzajemnie, łącząc i przenikając, każda z tych władz przez każdą z osobna i wszystkie razem, są między sobą równe i są równe całości. Te trzy rzeczy stanowią jeden byt, jedno życie, jedną duszę i jedną istotę¹⁶.

¹⁶ Cała ta księga jest analizą życia duszy, które się okazuje jako ciągła CZYNNOŚĆ TROISTOŚCI duszy. Ta troistość tworzy istotę duszy. Następna księga

Zapowiedź następnej księgi

XII. 19. Czy teraz już powinniśmy wszystkimi, jakiegokolwiek by one były, siłami wznieść się do tej najwyższej Istoty, w stosunku do której dusza ludzka jest niedoskonałym obrazem, ale jednak obrazem? Czy też powinniśmy jeszcze wyraźniej wyróżnić trzy władze duszy przez ukazanie percepcji ciał zewnętrznych, dziedziny poznania wypływającego z wyciśnięcia obrazów zmysłowych i rozwijającego się w czasie?

Odkryliśmy duszę w pamięci, woli i rozumieniu samej siebie. Rozumiejąc, że nie przestaje ona znać i chcieć siebie, zrozumieliśmy przez to samo, że nie ustaje jej pamięć o sobie, jej rozumienie się i miłość ku samej sobie, chociaż nie zawsze jej się udaje, gdy myśli o sobie, oddzielić się od obcych elementów, które nią nie są. Z tej racji tak trudno w niej odróżnić pamięć o sobie od zrozumienia siebie. Można by sądzić, że nie ma dwóch rzeczy, ale jest tylko jedna oznaczana podwójnym mianem. Jest to widoczne w tej rzeczywistości, gdzie one są tak mocno ze sobą zespolone, i gdzie nie wyprzedzają czasowo jedna drugiej. Miłość nie jest postrzegana w ten sposób, gdyż nigdy nie rodzi się ona w braku, miłując to, co ma zawsze obecne przed sobą. Dlatego nawet niezbyt lotnym umysłem można to wyjaśnić, omawiając pojęcia uzyskiwane przez duszę w jakimś momencie czasu i docześnie, gdy wnika do jej pamięci to, czego przedtem nie pamiętała, gdy zobaczy, czego jeszcze nie widziała i pokocha, czego nie kochała. Ale takie wyjaśnienia wymagają nowego traktatu z racji objętości tej księgi.

KSIEGA JEDENASTA

TRÓJCA CZŁOWIEKA ZEWNĘTRZNEGO

Wstęp

Ślady Trójcy w człowieku zewnętrznym

I. 1. Nikt nie ma wątpliwości co do tego, że podobnie jak człowiek wewnętrzny jest udarowany inteligencją, tak zewnętrzny – zmysłami ciała. Spróbujmy więc, jeśli to możliwe, nawet w zewnętrznym człowieku wykryć pewne ślady Boskiej Trójcy. Nie znaczy to wcale, że jest on obrazem Bożym w taki sam sposób jak człowiek wewnętrzny. Nie, ponieważ myśl Apostoła w tej sprawie jest całkiem jasna, gdy mówi, że wewnętrzny człowiek odnawia się w poznaniu Boga (Kol 3, 10) na obraz Tego, który go stworzył. A w innym miejscu powiada: „I chociaż niszczeje w nas człowiek zewnętrzny, jednak ten, który wewnątrz jest, odnawia się z dniem każdym” (2 Kor 4, 16). Więc w tym człowieku, który niszczeje, szukajmy, jeśli to możliwe, obrazu Boskiej Trójcy, wprowadzie nie bardziej wyraźnego, ale łatwiejszego do uchwycenia¹. Nie na próżno także i ta część nas samych nazywa się człowiekiem, gdyż jest w niej pewne podobieństwo do człowieka wewnętrznego.

Z racji naszego stanu jako istot stworzonych, śmiertelnych i zmysłowych, rzeczywistości widzialne są dla nas

¹ Dzięki elementom czasu i przestrzeni. Ale celem autora jest szczególnie uwydatnić znaczenie woli, która „nie jest zrodzona i nie rodzi”, jak to powie na zakończenie księgi (XI, 18). Będzie się dalej posługiwać analogią poznania, ale najpierw w dziedzinie zewnętrznych przedmiotów, potem w formie, jaką przybiera w pamięci.

bardziej dostępne i w pewnym sensie bliższe niż rzeczywistości duchowe. Pierwsze są zewnętrzne, drugie wewnętrzne, jedno odczuwamy zmysłami ciała, a drugie myślą pojmujemy. I chociaż my sami jesteśmy duszami – nie materialnymi, czyli cielesnymi – ale duchowymi, bo takie jest nasze życie², jednakże – jak już powiedziałem – nasza 985 zażyłość z ciałem jest tak wielka, nasza uwaga – przez jakieś dziwaczne ześlizgnięcia się w kierunku świata cielesnego – tak bardzo zwrócona na zewnątrz, że nawet wyrwana z niepewności świata cielesnego, żeby utwierdzić się w o wiele pewniejszym poznaniu duchowym, ucieka jednak znów do rzeczy cielesnych i szuka odpocznienia tam, skąd wywodzi się jej słabość. Musimy dostosować się do tej ułomności. Wskutek tego – starając się w bardziej dostępny sposób odróżnić rzeczywistości duchowe i wewnętrzne oraz łatwiej w nie wniknąć – musimy jednak czerpać analogię z rzeczywistości cielesnych i zewnętrznych.

Zatem człowiek zewnętrzny, wyposażony w zmysły ciała, za ich pośrednictwem dosięga ciał. Zmysł cielesny – jak to łatwo stwierdzić – dzieli się na pięć zmysłów: wzrok, słuch, węch, smak i dotyk. Byłoby zbyt długo i zbyt cenne zapytywać każdy z tych pięciu zmysłów o przedmiot naszych poszukiwań. To, co nam wskaże jeden z nich, jest ważne również dla pozostałych. Toteż będziemy posługiwać się przede wszystkim świadectwem dostarczanym przez wzrok. Jest to bowiem najdoskonalszy ze zmysłów i – chociaż w innym porządku – jest najbliższy wizji intelektualnej³.

² Trudno Augustynowi uwolnić się od przesądów i myślowych nawyków neo-platońskich. Dla niego nie było życia poza umysłem.

³ Pozostajemy w zasięgu czynności poznania, lecz analiza będzie już nie czysto ontologiczna, ale bardziej psychologiczna. Oczywiście w człowieku zewnętrznym nie znajdziemy prawdziwego obrazu Bożej Trójcy. Obraz znajduje się w duszy ukształtowanej przez Boga – tym doskonalszy, że nie zachodzi między nimi żadna przeszkoda. Niemniej jednak w każdym stworzeniu są ślady najwyższego Dobra; a skoro to najwyższe Dobro – nasz Bóg – jest jednym Bogiem w Trzech Osobach, to muszą się znaleźć ślady tych Trzech Osób oraz ich jedności.

1. Dwojaka triada w człowieku zewnętrznym

Troistość w postrzeganiu

II. 2. Widząc jakieś ciało możemy uwzględnić i wyróżnić – i to z łatwością – trzy elementy. Najpierw rzecz oglądaną, np. kamień, ogień czy jakiś inny przedmiot widzialny. Oczywiście rzecz ta mogła istnieć, zanim myśmy ją dojrzeli naszymi oczyma. Następnie widzenie, którego nie było, zanim obecność przedmiotu nie wywołała wrażenia zmysłowego. Po trzecie wreszcie to, co zatrzymuje zmysł wzroku na widzialnym przedmiocie tak długo, jak długo go oglądamy: jest to uwaga.

Te trzy elementy nie tylko zewnętrznie się różnią, ale i z natury swej także są różne. Przede wszystkim przedmiot materialny jest zupełnie innej natury niż zmysł wzroku, którego spotkanie z przedmiotem daje widzenie. Lecz sama wizja nie jest niczym innym niż zmianą zachodzącą w zmyśle pod wpływem oglądanego przedmiotu. Wprawdzie z chwilą zniknięcia przedmiotu ustaje wizja i jest ona zupełnie niemożliwa w obecności ciała widzialnego; niemniej jednak ciało oddziałujące na zmysł wzroku w momencie percepcji i obraz, jaki to ciało wyciska w zmyśle, innymi słowy wizja, absolutnie nie są tej samej substancji. Przedmiot postrzegany może istnieć oddzielnie, we własnej swojej naturze. Zmysł istniał już w żywym organizmie, zanim przez zetknięcie z przedmiotem widzialnym ujrzał to, co było do zobaczenia. Wizja powstaje w zmyśle pod wpływem widzialnego ciała, gdy to – wchodząc w kontakt ze zmysłem – zostało postrzeżone. Zatem tak zmysł, jak i wizja, to jest zmysł informowany z zewnątrz, należą do natury istoty żyjącej. Natura ta jest zupełnie inna niż ciało postrzegane przez wzrok, bo pod wpływem przedmiotu działającego na wzrok powstaje nie zmysł, ale wizja. Gdyby wzrok nie istniał w nas przed zobaczeniem widzialnego przedmiotu, to – będąc w ciemności lub zamknąwszy oczy i nic nie widząc – niczym byśmy nie różnili się od ślepców. Otóż różnimy się od nich tym, że nawet nie widząc, posiadamy zdolność widzenia. To właśnie nazywa

się zmysłem. Ślepcy tego 986 nie posiadają i dlatego słusznie zwie się ich niewidomymi.

Tak samo i uwaga, która zwraca zmysł do postrzeganego przedmiotu i łączy je z sobą. Jest ona zupełnie innej natury niż oglądany przedmiot (ponieważ jest duszą, a przedmiot jest ciałem), ale ponadto różni się także i od zmysłu, i od wizji, gdyż należy ona jedynie do duszy. Kiedy się mówi, że wzrok jest zmysłem ciała, to mówi się tak dlatego, że oczy są narządem cielesnym. Ciało pozbawione duszy nie czuje, natomiast dusza złączona z ciałem czuje za pośrednictwem narządów cielesnych, które się zwą zmysłami. Zmysł bywa nam odebrany wskutek uszkodzenia ciała, np. w wypadku ślepoty. Ginie on, mimo że dusza pozostaje ta sama. Po utracie wzroku uwaga nie rozporządza już zmysłem cielesnym. Nie może ona już widzieć, kojarząc zmysł z przedmiotem zewnętrznym, ani zatrzymać spojrzenia na widzialnym przedmiocie. Jednakże jej wysiłki wskazują, że utrata zmysłu nie mogła ani zniszczyć jej, ani zmniejszyć. Pewne pragnienie widzenia – niezależnie od tego, czy ono jest osiągalne – pozostaje nienaruszone.

Zatem te trzy elementy – ciało widziane, samo widzenie i uwaga łącząca je z sobą – są oczywiście różne, nie tylko z racji właściwości każdego z nich, ale również ze względu na różność ich natury.

3. Choć zmysł nie pochodzi z ciała postrzeganego, ale z ciała podmiotu czującego i żyjącego, ciała, z którym dusza we właściwy sobie sposób pozostaje w przedziwnej zgodzie – jednakże tym, co w tej czynności rodzi wizję, jest ciało postrzegane, innymi słowy: ono informuje zmysł. Stąd już nie tylko zmysł – który w ciemności pozostaje nietknięty, dopóki oczy są w dobrym stanie – ale także i zmysł jest poruszony, czyli następuje wizja. A więc przedmiot widzialny rodzi widzenie. Ale nie tylko on sam: gdyż trzeba jeszcze ponadto i widzącego. Zatem z widzialnego przedmiotu i widzącego podmiotu rodzi się widzenie, przy czym nie ulega kwestii, że podmiot widzący wnosi tu i zmysł wzroku, i uwagę, która sprawia, że się patrzy

i widzi. Niemniej działanie zmysłu, czyli wizja, zostaje spowodowane jedynie przez ciało postrzegane, to jest przez przedmiot widzialny. Usuń ten przedmiot, a zniknie obraz trwający tak długo, jak długo był obecny postrzegany przedmiot, lecz pozostanie zmysł, który istniał również wtedy, gdy nie było żadnego działania. Tak samo i woda zachowuje ślad ciała dopóty, dopóki ciało jest obecne i wyciska w niej swój kształt. Usuń jednak ciało, a nie zostanie żadnego śladu, choć zostanie ta sama woda, która istniała przed przyjęciem kształtu ciała. Toteż nie możemy wprawdzie powiedzieć, że przedmiot widzialny rodzi zmysł, niemniej rodzi on tę formę, która jest jakby jego podobieństwem powstającym w zmyśle, gdy postrzegamy wzrokiem jakiś przedmiot. Lecz widziana przez nas forma ciała i forma wytworzona przez nią w zmyśle widzącego podmiotu nie są postrzegane tym samym zmysłem, choć ich najściślejszy związek uniemożliwia tu rozróżnienie. Oto dlaczego możemy twierdzić, że doznanie zmysłowe byłoby najzupełniej niemożliwe, gdyby nie powstawało w zmyśle pewne podobieństwo postrzeganego przedmiotu.

Przypuśćmy, że sygnet wciska się w wosk. Czy powiemy, że nie powstaje tu żaden obraz, ponieważ nie jest on widoczny przed odjęciem pierścienia od wosku? Ale ponieważ wosk oddzielony od pierścienia zachowuje widoczne jego odbicie, przeto łatwo nabieramy przeświadczenia, że obraz był już wyciśnięty w wosku jeszcze przed odjęciem pieczętującego pierścienia. 987 A teraz wyobraźmy sobie, że przykładamy się sygnet do jakiegoś płynu. Kiedy się pierścień odejmuje, nie pozostanie żaden obraz. A jednak rozum nie może nie wiedzieć, że forma pieczęci była wyciśnięta w płynie, zanim zeń nie wyjęto pierścienia. Ta forma jest odrębna od znajdującej się w pierścieniu. Jest jej wytworem i przestanie istnieć po odjęciu pieczęci, choć w samej pieczęci nadal zostanie forma, która ją odbiła. Podobnie rzecz się ma ze zmysłem wzroku. Nie można powiedzieć, by nie przyjmował on obrazu widzialnego ciała, dopóki je widzi. Nie, nie można tego powiedzieć tylko z tej racji, że po zniknięciu ciała także i obraz przestaje istnieć. Przy pomocy tego porównania można

z łatwością wyjaśnić nawet mniej lotnym umysłem, że w czasie widzenia powstaje w zmyśle obraz oglądanego przedmiotu i że ta forma jest właśnie wizją.

4. Lecz ci, którzy sami doświadczyli tego, o czym wspomnę, bez trudu mnie zrozumieją. Niejednokrotnie, gdy przez dłuższy czas wpatrujemy się w jakieś światło, a potem nagle zamknijemy oczy, wydaje się nam, że przed naszymi oczami przesuwają się różne bardzo świetliste kolory i, następując jedne po drugich, stają się one coraz bardziej blade, aż wreszcie znikają. Są to pozostałości formy wyciśniętej w zmyśle w czasie, gdy widział ów świetlisty przedmiot. Stopniowo, w sposób niemal nieuchwytny znikają one przeobrażając się. Czasami, gdy spojrzymy przypadkowo na kraty okienne w jakimś pomieszczeniu, przedstawiają się nam one w takich kolorach. Jasne, że to wrażenie zostało wyciśnięte w naszym zmyśle przez przedmiot, na który spojrzeliśmy. Istniało już ono, kiedyśmy na ten przedmiot patrzeli. A nawet wtedy było jaśniejsze i żywsze, ale najściślej związane z formą przedmiotu, tak że trudno było je odróżnić. To wrażenie to była wizja. Co więcej, kiedy płomień lampy staje się jak gdyby podwójny wskutek pewnego przesunięcia promieni ocznych, mamy wówczas podwójną wizję, chociaż widziana jest tylko jedna rzecz. Dzieje się tak, ponieważ promienie wysyłane przez każde oko⁴ osobno otrzymują wrażenie, dopóki nie skieruje się ich razem i wspólnie na jakieś światło tak, by z dwóch wizji było tylko jedno spojrzenie. Oto dlaczego zamknawszy jedno oko nie widzimy dwóch światła, ale tylko jedno, tak jak jest w rzeczywistości. Dlaczego zamykając lewe oko przestajemy widzieć obraz z prawej strony i odwrotnie: dlaczego niknie obraz z lewej strony, gdy przymykamy prawe oko? – Byłoby to zbyt długie i jak na tę chwilę niepotrzebne doszukiwać się przyczyn tego zjawiska i dyskutować na ten temat. Niech nam wystarczy

⁴ „Widzenie polega na tym – mówi Plotyn – że promień światła wypuszczony z oka zespala się ze światłem, które go dzieli od przedmiotu widzialnego” (*Enn.* IV. V, 2). Jest to jedna z teorii powszechnie przyjętych w starożytności, którą posługuje się Augustyn.

taka uwaga w związku z interesującym nas obecnie zagadnieniem: Gdyby nie powstawał w zmyśle obraz pod każdym względem podobny do oglądanej rzeczy, to mając dwoje oczu widzielibyśmy dwa płomienie lampy (chyba że przyjąlibyśmy sposób patrzenia uniemożliwiający spotkanie się promieni). W rzeczy samej, niezależnie od tego, w jakikolwiek byśmy sposób obracali i kierowali jedno oko, podczas gdy drugie jest zamknięte, obraz będzie zawsze tylko jeden.

5. Niezależnie od tych teorii przypomnijmy, że te trzy elementy, choć różnej natury, stanowią jednak pewnego rodzaju jedność, to znaczy: kształt oglądanego ciała, jego obraz wyciśnięty w zmyśle (wizja albo działanie zmysłu) oraz wola zwracająca zmysł do widzialnego przedmiotu i zatrzymująca na nim samą wizję. 988 Pierwszy z tych trzech elementów, przedmiot widzialny, nie należy do natury żyjącej istoty, z wyjątkiem wypadku, gdy przyglądamy się własnemu ciału. Drugi element, owszem, należy do niego w tym znaczeniu, że obraz powstaje w ciele, a przez ciało w duszy. Istotnie, dokonuje się to w zmyśle, który nie może istnieć bez ciała i bez duszy.

Co do trzeciego – to należy on wyłącznie do duszy, ponieważ jest to wola. Otóż, przy całej różności substancji tych trzech elementów, łączą się one w tak doskonałą jedność, że tylko osąd rozumu może przeprowadzić rozróżnienie dwóch pierwszych, tj. formy oglądanego ciała i jego obrazu wytworzonego w zmyśle, czyli wizji. Co do woli, to jest ona udarowana tak wielką mocą łączenia tych dwóch elementów, że z jednej strony, dla poruszenia zmysłu zwraca go ona do rzeczy widzialnej, a z drugiej strony – zatrzymuje na niej działający już zmysł. Jeśli jest tak gwałtowna, że zasługuje na miano miłości, żądy lub namiętności, wówczas zdarza się, iż całe ciało tej duchem obdarzonej istoty mocno ją odczuwa. I jeśli wola nie napotyka oporu ze strony zbyt bezwładnej lub twardej materii, to nadaje ona ciału kształt i barwę podobne do swego przedmiotu. Można to zobaczyć, gdy drobne ciało kameleona z wielką łatwością kolejno przybiera barwy

widzianych przez siebie rzeczy. U innych zwierząt masa ciała nie poddaje się tak łatwo zmianom. Za to najczęściej ich małe zdradzają pragnienia matek okazując na sobie, w czym one miały upodobanie i czemu się przypatrywały. Im młodsze i bardziej podatne na kształtowanie są embriony w swoim początku, tym lepiej się to udaje i tym bardziej dostosowują się one do wzruszeń uczucia matek i do obrazu, którego widok rozbudza w nich pragnienie. Można by przytoczyć na to mnóstwo przykładów. Zacytuję jeden tylko, zaczerpnięty z Pisma św. i bardzo wiarygodny. To przykład Jakuba, który chcąc doprowadzić do rodzenia się pstrych jagniąt i kozłat kładł u wodopoju kolorowe pręty, by na nie patrzyły poczynające matki (Rdz 33, 37–41)⁵.

*Troistość we wspomnieniu*⁶

III. 6. Lecz dusza rozumna nie żyje według swojej natury, żyjąc według tej troistości zewnętrznego człowieka, to jest, gdy zwraca się do tych przedmiotów, które z zewnątrz informują zmysł cielesny, nie z tą zdrową wolą odnoszącą się do czegoś pożytecznego, ale z haniebną pożądlivością, która się do nich przywiązuje.

W rzeczy samej nawet po zniknięciu formy cielesnej, którą postrzegaliśmy zmysłami, pozostaje po niej w pamięci obraz, ku któremu wola może na nowo zwracać wzrok duszy dla informowania jej od wewnątrz, tak jak przedmiot widzialny informował zmysł z zewnątrz. W ten sposób powstaje trójca, na którą składa się pamięć, wizja wewnętrzna i wola łącząca je z sobą. Gdy te trzy elementy są razem złączone (*coguntur*) w jedną całość, to zespół ten (*coactus*) nadaje całości miano myśli (*cogitatio*). Tym razem nie zachodzi już pomiędzy trzema elementami różność substancji. Istotnie, nie ma tam ani ciała postrzegalnego zmysłami, obcego naturze istot duchem obdarzonych, ani zmysłu cielesnego poruszanego przez przedmiot, by po-

⁵ Przykład już wykorzystany w ks. III. VIII, 15.

⁶ Dalszy krok naprzód, aby doprowadzić mniej wyćwiczone umysły do rzeczywistości czysto duchowych.

wstała wizja; również i wola nie zajmuje się już pobudzaniem zmysłu, nawiązywaniem kontaktu pomiędzy zmysłem a przedmiotem widzialnym ani utrzymywaniem przy nim. Zamiast kształtu ciał zewnętrznie postrzeganego przez zmysły występuje pamięć, która przechowuje obraz wyciśnięty w duszy za pośrednictwem zmysłów. W miejsce wizji powstającej z zewnątrz, gdy zmysł był kształtowany przez ciało widzialne, mamy wizję wewnętrzną zupełnie podobną, gdy wspomnienie zachowane w pamięci informuje wzrok duszy i kiedy myśli się o nieobecnych przedmiotach. 989 Podobnie jak wola dla rozruszania zmysłu stawiała go w styczności z zewnętrznym przedmiotem i utrzymywała go przy nim, tak samo teraz wola zwraca wzrok duszy ku pamięci, przywołuje wspomnienie i tworzy w myśli podobną wizję. Rozum pozwala nam odróżnić formę przedmiotu poruszającą zmysł od podobieństwa zrodzonego przez działanie zmysłu, ażeby powstała wizja (bo ich połączenie było tak ścisłe, że jedynie dzięki zastanowieniu nie bierze się ich za tę samą rzecz).

Podobnie rzecz się ma z wizją wyobrażeniową, gdy dusza myśli o formie widzianego przedtem przedmiotu. Elementami składającymi się na tę wizję są, z jednej strony obraz ciała przechowany przez pamięć, a z drugiej strony – to obraz wyprowadzony z poprzedniego, ukształtowany we wzroku duszy wywołuje wspomnienie. Mimo to wydaje się, że jest to tylko jedna i ta sama rzecz, i to tak dalece, że dla odróżnienia tych dwóch odrębnych zjawisk trzeba było uciec się do refleksji. Rozumiemy wtedy, że czymś innym jest to, co przechowuje się w pamięci, nawet kiedy myśl jest zaprzątnięta gdzie indziej, a czym innym jest wspomnienie, które przywołujemy w pamięci, co pozwala nam odnaleźć tę formę. Gdyby nie było tam wspomnianej formy, to zapomnienie byłoby już tego rodzaju, że wszelkie przypomnienie byłoby zupełnie niemożliwe. Gdyby więc wewnętrzne spojrzenie przywołujące to wspomnienie nie było wprowadzone w ruch przez rzeczywistość będącą w pamięci, to absolutnie nie mogłaby powstać wizja myślowa. Ale połączenie ich obu jest tak ścisłe – to znaczy obraz zachowany w pamięci i jego wyrażenie się w wewnętrznym

wzroku przywołującego wspomnienie – że zdają się być jednym. Gdy jednak wzrok myśli odwraca się i przestaje patrzeć na obraz oglądany w pamięci, wówczas nic już nie pozostaje z wyciśniętej w nim formy. Zwracając się doń ponownie dla wywołania innej myśli, będzie on znowu przez pamięć poruszony. Lecz porzucone wspomnienie dalej trwa w pamięci. Gdy chcemy je przywołać, wzrok ducha zwraca się znów ku niemu. Wtedy zostaje informowany przez samo zwrócenie się i już stanowi jedno ze swym źródłem informacji.

Rola woli w wytwarzaniu obrazu

IV. 7. Co do woli, to przenosi ona wzrok ducha to tam, to ówdzie dla poruszenia go, a gdy to już nastąpi, zatrzymuje go przy przedmiocie. Jeśli się cała skupi na tym wewnętrznym obrazie i jeżeli oderwawszy się od okalających przedmiotów cielesnych, odwróci od nich zupełnie wzrok ducha, zatrzymując go cały na wewnętrznie widzialnym obrazie, to obraz ciała wyciśnięty w pamięci nabiera takiej wyrazistości, że nawet refleksja rozumu nie może odróżnić, czy chodzi tu o ciało zewnętrzne, rzeczywiście widziane, czy też o wewnętrzne jego wyobrażenie. Zdarza się czasem, że ludzie zachwyceni bądź przerażeni zbyt żywym przedstawieniem przedmiotów materialnych nagle zaczynają wypowiadać słowa takie, jak gdyby byli biernie czy czynnie zamieszani w przeżywane w ten sposób wypadki rzeczywiste. Słyszałem nawet o kimś, kto tak żywo przedstawiał sobie w wyobraźni ciało kobiece, że jakby przeżywał połączenie z nim i dochodziło nawet do wytrysku nasienia. Taką moc posiada dusza w oddziaływaniu na ciało, w zmienianiu jego sposobu bycia, zachowania się i noszenia tej powłoki cielesnej! To zupełnie jak z człowiekiem, który, przywdziawszy raz jakieś odzienie, nie mógłby się już więcej z nim rozstać.

Do doznań tego rodzaju należą również i obrazy senne. Ważne jest jednak, żeby to odróżnić: czy zmysły są przyćmione, tak jak to ma miejsce we śnie lub wskutek zaburzeń chorobowych u wariatów, czy też są one 990

w zawieszeniu, jak to widzimy u wieszczków i proroków, gdy cała uwaga duszy kieruje się z konieczności na okazywane jej obrazy, przedstawiane albo przez pamięć, albo przez jakąś inną tajemniczą siłę czy substancję duchową oddziałującą przez zespół również duchowych przedstawień. Inaczej rzecz wygląda u ludzi w dobrym stanie zdrowia i na jawie. Wola ich, cała na usługach myśli, odwraca się od zmysłów, zapisując we wzroku duszy różne obrazy przedmiotów widzianych i powoduje złudzenie patrzenia na same przedmioty. Te wrażenia wyobraźniowe zdarzają się nie tylko wtedy, gdy wola, idąc za pragnieniem, skupia uwagę na tych wewnętrznych obrazach, ale również wówczas, gdy, chcąc ich uniknąć i broniąc się przed nimi, wbrew samej sobie, widzi to, czego by nie chciała widzieć. Zatem nie tylko pragnienie, ale również i strach przykuwa zmysł do widzialnego przedmiotu, albo wewnętrzny wzrok duszy – do obrazów przedmiotów widzialnych, by się nimi informować. Oto dlaczego, im gwałtowniejsze są pragnienia albo strach, tym bardziej wyrazista jest czy to wizja ciała umieszczonego w przestrzeni, czy też myśl o obrazie cielesnym obecnym w pamięci.

Skrócenie rozważania

Czym ciało przestrzenne jest dla zmysłu, tym jest dla wzroku duszy obraz ciała obecny w pamięci. A czym jest wizja zmysłowa dla formy cielesnej zapisanej w zmyśle, tym jest wizja myślowa w stosunku do obrazu ciała zachowanego w pamięci i poruszającego wzrok duszy. A wreszcie czym jest uwaga woli dla złączenia postrzeganego przedmiotu i wizji do tego stopnia, że powstaje jakaś jedność z tych trzech (choć te elementy są różnej natury), tym jest ta sama uwaga woli dla jedności obrazu cielesnego obecnego w pamięci oraz wizji myślowej (to jest formy, jaką przyjmuje wzrok duszy zwracając się do pamięci), tak że i tu powstaje jakaś jedność z tych trzech, już nie rozróżnionych różnością natury, a połączonych w jednej substancji, ponieważ ta całość jest wewnątrz i stanowi jedną duszę.

Trójca zewnętrznego człowieka nie jest obrazem Bożym

V. 8. Tak jak po zniknięciu formy i widoku ciała zewnętrznego wola nie może już zwracać do niego wzroku, tak samo, gdy już zapomnienie zniszczy obraz obecny w pamięci, to wola nie ma już dokąd zwracać wewnętrznego spojrzenia, by kształtowało się przypomnieniem. Jednakże moc duszy jest tak wielka, że dochodzi do przedstawienia sobie rzeczy nie tylko zapomnianych, ale nawet takich, których nigdy nie oglądała ani nie doświadczyła – i to wzmagając, osłabiając, zmieniając lub przeobrażając zatarłe wspomnienie. Przeto zdarza się, że wyobraża ona sobie jakiś przedmiot o określonym wyglądzie, wiedząc dobrze, że on wcale tak nie wygląda, albo nie mając pewności, czy rzeczywiście tak jest. W takim wypadku należy wystrzegać się tak kłamstwa mylącego innych, jak i złudzenia, które mnie samego wprowadza w błąd. Jeśli się tego uniknie, to takie przedstawienia wyobraźniowe nie mogą być szkodliwe dla duszy. Podobnie jak nie szkodzą jej postrzeżenia czy wspomnienia, jeśli nie poszukuje się ich namiętnie, gdy są przyjemne, i nie porzuca małodusznie, gdy są przykre. Lecz kiedy wola, wzgardziwszy lepszymi dobrami obraca się w kręgu tych przyjemności, wówczas się plami. Myśl o nich staje się wtedy szkodliwa, gdy są obecne, a jeszcze bardziej szkodliwa, gdy nieobecne.

Jest to zatem złe życie 991 i niezgodne z naturą, bo według trójcy człowieka zewnętrznego. Nawet ta trójca, która zajmuje się wewnętrznymi obrazami, powstaje jednak z przedmiotów zewnętrznych i rodzi się z pragnienia używania dóbr zmysłowych i cielesnych. A nikt nie może – uczciwie nawet – używać tych dóbr, jeśli pamięć nie przechowuje obrazów widzianych przedmiotów. Jeśli najszlachetniejsza część woli nie przemieszkuje w wyższych i bardziej wewnętrznych regionach, i jeśli dziedzina woli będąca w kontakcie z przedmiotami na zewnątrz, a wewnątrz z ich obrazami, nie odnosi wszystkiego, co tam odkrywa, do lepszego, bardziej prawdziwego życia, i jeśli nie spoczywa w tym celu, w którym widzi, jak ma postępować – to czyż nie sprzeciwiamy się wtedy zakazowi

Apostoła, który mówi: „Nie upodobniajcie się do tego świata” (Rz 12, 2)?

Dlatego trójca ta nie jest obrazem Boga. Jest to bowiem troistość wywodząca się z najniższego, cielesnego stworzenia, od którego dusza stoi wyżej. I tworzy się ona w duszy za pośrednictwem zmysłów cielesnych. Nie znaczy to jednak, by nie było w niej pewnego podobieństwa. Zresztą czy istnieje coś, co by stosownie do swojego stopnia i według swojej miary nie nosiło na sobie jakiegoś podobieństwa z Bogiem, z tej racji, że „wszystkie dzieła Pańskie są bardzo dobre” (Syr 39, 21), bo On jest Dobrem najwyższym. Tak więc w tej mierze, w jakiej wszystko jest dobre, każda rzecz posiada pewne, choć bardzo dalekie podobieństwo z najwyższym Dobrem. Będąc naturalnym, podobieństwo to jest dobre i jest w porządku; lecz jeśli jest ono wypaczone, wtedy staje się złe i występne. Bo nawet w grzechach swoich dusze niczego innego nie szukają niż jakiegoś upodobnienia się do Boga mimo pełnej pychy i niewolą wypaczonej wolności. Nawet pierwsi rodzice nie zgadzali się na grzech, dopóki im nie powiedziano: „Będziecie jako bogowie” (Rdz 3, 5). To prawda, że wszelkie stworzenie nosi na sobie pewne podobieństwo z Bogiem. Ale nie każde jest z tej racji obrazem Boga. Obrazem Boga może być tylko ten byt, ponad którym jest tylko Bóg. Obraz bowiem to bezpośrednio odbicie się Boga, zatem żadne stworzenie nie może stać pomiędzy Bogiem a Jego obrazem ⁷.

2. Specyficzne relacje trzech elementów

W pierwszej triadzie

9. Zatem owa wizja – to znaczy forma rodząca się w zmyśle widzącego przedmiotu – w pewnym sensie ma za rodzica formę ciała, z którego powstaje. Lecz nie ta forma jest rzeczywistym sprawcą jej życia i wizja nie jest jej praw-

⁷ Zaznaczone jest tutaj niebezpieczeństwo, które powstaje, jeśli nie pogłębia się całego zagadnienia życia wewnętrznego. Nie wolno bowiem poprzestać na obrazach zrodzonych na podstawie życia zewnętrznego.

dziwym płodem. Istotnie nie jest całkowicie zrodzona przez nią, ponieważ trzeba do przedmiotu dodać jeszcze coś drugiego, to znaczy zmysł widzącego podmiotu, żeby wytworzyła się wizja. Dlatego szaleństwem jest upodobać sobie w samym tylko przedmiocie. Wola łącząca przedmiot ze zmysłem – jakby rodzącego ze zrodzonym – jest bardziej duchowa niż każdy z łączonych członów. Bo przedmiot postrzegany wcale nie jest duchowej natury. Wizja powstająca w zmyśle ma w sobie coś duchowego, ponieważ nie mogłaby ona powstać bez duszy. Lecz nie jest całkowicie duchowa, gdyż czynnikiem kształtowanym jest zmysł cielesny. Bardziej duchowa jest – jak powiedziałem – wola łącząca te dwa elementy. Z tej też racji jest ona w omawianej triadzie jak gdyby pierwszą zapowiedzią Osoby Ducha Świętego. Jest ona jednak bliższa informowanemu zmysłowi niż informującemu przedmiotowi. Zmysł bowiem istotnie należy do istoty duchem obdarzonej, a wola – do duszy, a nie do kamienia czy innego oglądanego przedmiotu. Zatem wola nie pochodzi od przedmiotu, który w pewnym sensie odgrywa rolę rodziciela, i nie od tego, co tu w pewnym sensie odgrywa rolę zrodzonego, to jest wizji zawartej w zmyśle. Bo wola istniała już przed powstaniem wizji, ona, która dla rozruszania zmysłu zwróciła go ku oglądanemu ciału. Wtedy jednak nie znajdowała w tym jeszcze upodobania. Jak bowiem upodobać sobie w czymś, czego się 992 jeszcze nie widziało? Upodobanie jest odpocznieniem woli. Toteż nie możemy mówić, że wola została jakby zrodzona przez wizję, ponieważ istniała ona przed wizją. I nie rodzi ona wizji, gdyż wizja powstaje dzięki postrzeganemu ciału i jest jego wyrazem.

Prawdziwy cel woli

VI. 10. Może wolno nam słusznie twierdzić, że przynajmniej w tym wypadku wizja jest dla woli celem i spoczynkiem. To nie znaczy, że wola do niczego innego już nie dąży, gdy widzi, co chciała widzieć. Ale to nie jest sama wola człowieka jako taka, gdyż celem jej jest szczęśliwość.

Jest to w tym określonym wypadku i w danej chwili wola zobaczenia, a celem jej jest wizja, niezależnie od tego, czy odnosi się ona lub nie odnosi do czegoś innego. Jeśli wola nie odnosi wizji do czegoś innego, ale tylko chce zobaczyć, to nie ma po co szukać dowodów na to, że wizja jest celem dla woli, gdyż to całkiem oczywiste. Lecz jeżeli podporządkowuje wizję czemuś innemu, to znaczy, że chce czegoś innego jeszcze i nie jest to po prostu wola widzenia, a w każdym razie nie tylko zobaczenia tej rzeczy. Przypuśćmy, że ktoś chce zobaczyć bliznę dla udowodnienia, że tu była rana; lub chce wyrzeć przez okno, żeby przez nie zobaczyć przechodniów. Wszystkie te akty woli i im podobne, mają swoje własne cele odnoszące się do celu najwyższej woli, dzięki której chcemy być szczęśliwi i osiągnąć życie, nie odnoszące się już do niczego, ale całkowicie wystarczające miłującemu. Zatem celem woli widzenia jest wizja. A celem woli zobaczenia tej rzeczy jest zobaczenie tej rzeczy. Tak więc wola zobaczenia blizny dąży do swojego celu, którym jest zobaczenie blizny i nie obchodzi jej nic poza tym. Bo wola udowodnienia istnienia rany jest już inną wolą, która – jakkolwiek łączy się z pierwszą – ma na celu udowodnienie, że była rana. Wola zwrócenia się do okna ma na celu zobaczenie okna, a zobaczenie przechodniów jest już innym celem, pozostającym w związku z poprzedzającym. Te wole i inne, związane z nimi wole są prawe, jeśli wola, do której wszystkie się odnoszą, jest dobra. Lecz gdyby ona była zła, to wszystkie te wole byłyby złe. Oto dlaczego łączące się z sobą prawe wole to jakby droga pewnym krokiem prowadząca wzwyż do szczęśliwości. Natomiast wiążące się złe i wypaczone wole, to łańcuchy, którymi będzie związany złe czyniący, ażeby go wrzucono w ciemności zewnętrzne (Mt 22, 13). Szczęśliwi więc są ci, którzy czynami i życiem swoim śpiewają „Pieśń stopni”^a, a biada tym, którzy wloką za sobą swe grzechy jak długi powróż (Iz 5, 18). Ten spoczynek woli,

^a Kilka psalmów nosi tę nazwę (Ps 119–133). Były to pieśni śpiewane przez pielgrzymów w drodze („wspinającej się”) do Jeruzalem. Tutaj prawdopodobnie aluzja do psalmu 121: „uweseliłem się z tego, co mi powiedziano: Pójdziemy do domu Pańskiego!”

który zwiemy celem, podobny jest – gdy cel ten nastawia się na coś innego jeszcze – do odpoczynku nogi podczas marszu, kiedy się ją stawia po to, żeby tymczasem drugiej nodze dać oparcie i możliwość postąpienia dalej. Napotykanie w czymś zadowolenie może skłonić wolę do zatrzymania się z upodobaniem w tej rzeczy. Nie jest to jednak cel, do którego się dąży. Odnosi się ona do innego jeszcze celu. Nie jesteśmy bowiem w ojczyźnie, w której bylibyśmy obywatelami, zatem to tylko przystanek na drodze, tylko odetchnienie dla podróżnego.

W drugiej triadzie: a) pamięć i wyobrażenie

993 VII. 11. Druga triada ma bardziej wewnętrzny charakter od pierwszej, mającej swoje siedlisko w zmysłach i rzeczach widzialnych. Jednakże ta pierwsza trójca jest dla niej punktem wyjścia. Tu już nie ciało zewnętrzne porusza zmysł cielesny, ale pamięć kształtuje wzrok duszy z chwilą, gdy przechowuje w sobie formę zewnętrznie widzianego ciała. O tej formie immanentnej dla pamięci mówimy, że w pewnym sensie rodzi ona formę powstającą w wyobraźni myślącego podmiotu. Tak, była ona obecna w pamięci, zanim jeszcze zaczęliśmy o niej myśleć; podobnie jak ciało znajdowało się już w miejscu zanim zostało spostrzeżone i zanim doszło do jego widzenia. Lecz – stając się przedmiotem myśli – forma przechowywana w pamięci wyraża się we wzroku myślącego i w ten sposób kształtuje się obraz jak gdyby zrodzony przez tę formę przechowywaną w pamięci. Nie jest to jednak ani prawdziwe ojcostwo, ani rzeczywiste zrodzenie. Przecież to, że wzrok ducha jest informowany przez pamięć, – gdy myślowo przywołujemy z niej jakąś formę – nie pochodzi z tej formy, o której pamiętamy, żeśmy ją widzieli. Pewnie że nie moglibyśmy zapamiętać tych rzeczy, gdybyśmy ich nie widzieli. Czyż jednak wzrok wewnętrzny, informowany przez przypomnienie, nie istniał już przedtem, nim zobaczyliśmy zapamiętane ciało, a tym bardziej przed przekazaniem pamięci jego obrazu? Zatem choć forma, powstająca w myśli przypominającego sobie, powstaje z tej formy, która jest

w pamięci, sam jednak wzrok wewnętrzny, sama myśl istnieje nie od chwili powstania obrazu, ale dawniej. A więc jeśli nie ma tu prawdziwego ojcostwa, to nie ma też i rzeczywistej filiacji. Ale nawet to quasi-ojcostwo i quasi-synostwo wskazują na coś, co prowadzi z większą pewnością do oglądania rzeczy bardziej wewnętrznych i bardziej prawdziwych⁹.

b) wola

12. Większą trudność sprawia stwierdzenie czy wola – będąca łącznikiem widzenia z pamięcią – nie pozostaje względem któregoś z nich w stosunku ojcostwa czy filiacji. Trudność takiego rozróżnienia wypływa z równości jednakowej natury i substancji¹⁰. Sprawa przedstawia się tutaj zupełnie inaczej niż w poznaniu zewnętrznego przedmiotu, gdzie z łatwością rozróżnia się działający zmysł, postrzegalne dla zmysłów ciało oraz wolę, ponieważ te trzy elementy są odrębnej natury, jak to już przedtem zostało dokładnie wyjaśnione. Lecz tutaj rzecz przedstawia się inaczej.

Chociaż bowiem triada, o której teraz mowa, została z zewnątrz wprowadzona do duszy, jednakże działalność jej rozwija się wewnętrznie i żaden z jej elementów nie jest innej natury niż sama dusza. Jak więc wykazać, że wola nie pozostaje w stosunku quasi-ojcostwa czy quasi-filiacji ani względem obrazu przedmiotu zachowanego w pamięci, ani względem obrazu powstałego wskutek przypomnienia, kiedy łączy z sobą te dwa obrazy tak ściśle, iż wydają się one czymś jednym i tylko na drodze refleksji można je od siebie odróżnić.

⁹ Analogie prowadzące do zrozumienia najwyższej analogii, mianowicie wewnętrzne życie Trójcy Świętej.

¹⁰ Ta sama trudność podkreślona została dla pierwszych dwóch członów analogii (II, 5 i II, 6). Innymi słowy, rozróżnienie relacji pochodzenia zaciemnia relację równości; a ta ostatnia właściwie jest niezbędna dla analogii w odniesieniu do Trójcy Świętej. Czym bardziej te analogie będą wewnętrzne, będą one tym bliższe prawdy, ale tym samym trudniejsze do uchwycenia. Trudność wiąże się z samą metodą Augustyna, który wewnątrz bytu zakłada istnienie wzajemnego oddziaływania jego elementów.

Zważmy najpierw, że chęć przypomnienia nie mogłaby zaistnieć, gdybyśmy nie przechowywali w pamięci bądź całości, bądź części tego, co chcemy sobie przypomnieć. Nie może bowiem powstać chęć przypomnienia sobie tego, cośmy zapomnieli całkowicie i pod każdym względem. Jeśli chcemy sobie coś przypomnieć, to znaczy, że ta rzecz jest albo była w naszej pamięci. Np. jeśli chcę sobie przypomnieć, com wczoraj jadł na obiad, to albo pamiętam, że jadłem obiad, albo – jeśli nawet tego sobie nie przypominam – 994 to w każdym razie pamiętam wczorajszy dzień i tę porę dnia, w której zazwyczaj spożywa się obiad. Bo gdybym niczego takiego nie pamiętał, to jakżeż bym mógł chcieć sobie przypomnieć, com wczoraj jadł na obiad? Zrozumiałe więc, że wola przypominania sobie wywodzi się z rzeczywistości przechowywanych w pamięci, do których dołączają się i te rzeczy, które wskutek przypomnienia wyrażają się wzrokowo. A więc wypływa ona z połączenia przypominanej rzeczy i wizji myślowej powstałej, kiedy ją sobie przypominamy. Lecz sama wola łącząca te dwa elementy zakłada istnienie nowego elementu, bliskiego i zbieżnego z przypominającym.

Istnieje więc tyle triad tego rodzaju, ile jest aktów przypomnienia, gdyż nie może być przypomnienia tam, gdzie nie ma tych trzech elementów, mianowicie: tego, co już kryje się w pamięci zanim się o nim pomyśli; tego, co powstaje w myśli w momencie wizji; oraz woli, która się do nich dołącza jako trzeci element tworzący z nich jedną całość. Tak jest. A może raczej uważać to za jedną triadę generyczną składającą się z rodzajowej jedności wszystkich obrazów zmysłowych przechowywanych w pamięci, z rodzajowej jedności wizji ducha przypominającego sobie i przedstawiającego takie rzeczy, oraz z trzeciego łączącego je elementu: woli, która zespała je z sobą tak, że z tych trojga powstaje jedna całość.

Pamięć i wyobrażenia

VIII. Wzrok duszy nie może jednym rzutem ogarnąć wszystkiego, co się zawiera w pamięci. Przeto trójce przed-

stawień myślowych zmieniają się, wzajemnie ustępując sobie miejsca i kolejno po sobie następując. W ten sposób powstaje niezliczone mnóstwo triad, a jednak nie nieskończona ich ilość, ponieważ nie przekracza ona ilości rzeczy przechowywanych w pamięci. W rzeczy samej, rzeczy zewnętrzne postrzegane przez kogoś za pośrednictwem zmysłów cielesnych – nawet gdyby dołączyć do tego wszystko, co ten człowiek zapomniiał – są zawarte w pewnej i ograniczonej liczbie, chociaż mówimy, że są niezliczone. „Niezliczonym” bowiem nazywamy nie tylko to, co jest nieskończone, ale nazwę tę stosujemy również i do rzeczy skończonych, których wielkość przewyższa naszą zdolność liczenia.

13. Może dzięki tym uwagom łatwiej będzie zauważyć, iż to, co się kryje w pamięci, jest jednak czymś innym niż to, co się wyraża w myśli przypominającego, chociaż te dwie rzeczywistości wydają się jedną rzeczą, gdy dokonuje się ich zespolenie. Istotnie, nie możemy zapamiętać form rzeczy materialnych inaczej niż w zależności od tego, ile, w jakim stopniu i w jaki sposób postrzegamy je za pośrednictwem zmysłów. Dusza bowiem przyswaja sobie te formy, posługując się przy tym zmysłami ciała. Natomiast wizje wyobrażających je sobie powstają na podstawie tego, co się zachowało w pamięci. Mnożą się one jednak i różnicują bez miary, doprawdy w nieskończoność.

Niewątpliwie jedno słońce pamiętam, ponieważ tylko jedno widziałem. Jeśli jednak zechcę, to mogę sobie wyobrazić dwa albo trzy słońca i ile tylko mi się spodoba. Jednak ta sama pamięć, dzięki której zapamiętałem jedno słońce, dotyka wzrok myśli wyobrażającej sobie większą ich liczbę. Takie słońce pamiętam, jakie widziałem. Gdybym bowiem zapamiętał je jako większe lub mniejsze od widzianego, to już bym nie pamiętał tego, co widziałem, i nie byłoby to „zapamiętaniem”. 995 A ponieważ zapamiętałem je, więc je pamiętam w tych wymiarach, jakie widziałem. Pamiętam je tak, jak widziałem. Wyobrażam zaś sobie – jeśli chcę – jego obieg; dowolnie zatrzymując je w wyobraźni, i według chęci oglądam jego przyjsście skąd

mi się podoba albo odejście dokąd zechcę. Mogę również wyobrazić sobie kwadratowe słońce, mimo że widziałem jego okrągły kształt; w dowolnej barwie, choć nigdy nie widziałem zielonego słońca i nie zapamiętałem go takim. To, co mówię o słońcu, odnosi się także i do innych rzeczy.

Te formy rzeczy są materialne i cielesne. Przeto dusza myli się, sądząc, iż na zewnątrz są one takie, jak je sobie wewnętrznie przedstawia; albo kiedy zachowuje je w pamięci, podczas gdy przestały one istnieć zewnętrznie; albo gdy wierność wspomnienia zastępuje różnymi wytworami wyobraźni.

14. To prawda, że bardzo często wierzymy w prawdziwość opowiadań ludzi, którzy byli naocznymi świadkami jakichś zdarzeń. A ponieważ przedstawiamy sobie owe zdarzenia wyłącznie na podstawie tego, cośmy usłyszeli, przeto wydaje się, iż wzrok wewnętrzny nie zwraca się do pamięci przy wytwarzaniu wizji myślowych. Wyobrażamy sobie te rzeczy na podstawie cudzego opowiadania, a nie przez przypomnienie. Toteż wydaje się, że nie ma tu wskazanej poprzednio troistości elementów, występującej wtedy, gdy trzeci element: wola, łączy ze sobą obraz zachowany w pamięci i wizję wspominającego. Kiedy mi o czymś opowiadają, wówczas przedstawiam sobie nie to, co się kryje w mej pamięci, ale to, co słyszę. Nie chodzi o głos i słowa opowiadającego. Niech nikt nie sądzi, że zmieniam temat i przechodzę do zewnętrznej triady zmysłów i postrzegalnego dla nich przedmiotu. Nie, ja mam na myśli te obrazy, na które opowiadający wskazuje za pomocą słów i dźwięków, i które przypominam sobie na podstawie tego, co słyszę, a nie przypomnienia.

Jeżeli jednak lepiej się nad tym zastanowić, wówczas okazuje się, że nie wychodzi się przy tym poza zakres działania pamięci. Nie mógłbym bowiem zrozumieć opowiadającego, gdybym nie przechowywał w pamięci rodzajowego pojęcia każdej z wymienionych przez niego rzeczy, nawet jeżeli występują one po raz pierwszy w nieznanym dla mnie kontekście. Np. jeżeli mi ktoś opowiada o górze bezleśnej, ale za to porośniętej oliwkami, to mówi mi on

o rzeczach, których formy pamiętam, znam bowiem góry, lasy i oliwki. A gdybym całkowicie je zapomniał, to w ogóle nie wiedziałbym, o czym mówi ten człowiek i nie mógłbym sobie przedstawić tego, o czym on opowiada. A więc dzieje się tak, że każdy, kto przedstawia sobie rzeczy materialne, zmyślając je sam, słysząc o nich albo czytając o tym, co było dawniej, sięga do swojej pamięci i tam odnajduje rodzaje i zasady wszystkich form widzianych przez siebie, kiedy o nich myśli. Nikt bowiem absolutnie nie może sobie przedstawić ani nigdy nie widzianej barwy, ani nie słyszanego dźwięku, ani smaku czy zapachu, którego nigdy nie odczuł. Jeśli więc przedstawienie sobie materialnego przedmiotu zakłada już pewną percepcję, to dlatego, że pamięć jest miernikiem tego przedstawienia, podobnie jak przedmiot materialny jest nim dla percepcji. Zmysł bowiem jest poruszony przez postrzegane ciało, pamięć przez zmysł, a myśl przez pamięć.

Rola woli

15. Tak jak wola wiąże zmysł z przedmiotem, tak samo wiąże ona pamięć ze zmysłem oraz wzrok wewnętrzny wyobrażenia z pamięcią.

Lecz ta sama wola, która łączy ze sobą wymienione pary, również dzieli je i od siebie odcina. 996 W wypadku percepcji wzrokowej dokonuje ona tego przez pewne oddziaływanie na ciało i tak oddziela zmysł ciała od widzianych przedmiotów cielesnych, ażeby przeszkodzić widzeniu albo je przerwać. Zamykamy więc oczy albo odwracamy się, żeby nie widzieć jakiegoś przedmiotu. Podobnie czynimy z uszami, gdy chodzi o dźwięki, z nosem w wypadku zapachów. Zamykamy usta lub wypluwamy pokarm, żeby nie czuć smaku. Tak samo z dotykiem: albo odsuwamy się, żeby uniknąć tego, czego nie chcemy dotknąć, albo – dotknąwszy już przedmiotu – odrzucamy go precz i odpychamy. Więc za pośrednictwem ruchów ciała wola przeszkadza spotkaniu się zmysłu z przedmiotami. Przeszkadza w tym w takiej mierze, w jakiej to jest dla niej dostępne, gdyż skutek naszego niskiego stanu i śmiertelności, wy-

silki jej napotyka ją trudności, z czego wynika cierpienie nie pozostawiające woli innego ratunku poza cierpliwością.

Co do pamięci, to wola odsuwa ją od zmysłu przez zwrócenie uwagi na coś innego i przez to, że pozwala jej zatrzymać się na obecnych przedmiotach. Łatwo przekonać się o tym doświadczalnie. Np. podczas rozmowy zdaje się nam, że nie słyszeliśmy tego, co mówi nasz rozmówca, ponieważ myślą byliśmy gdzie indziej. To nieprawda. Doskonale słyszeliśmy, ale nasza pamięć nie wchodziła tu w grę. Słowa tylko prześlizgiwały się przez uszy wskutek rozproszenia uwagi, która zazwyczaj pilnie zapisuje je w pamięci. Słuszniej byłoby powiedzieć w takich wypadkach: „Nie zatrzymaliśmy w pamięci” niż: „Nie słyszeliśmy”. To samo zdarza się w czasie czytania. Mnie samemu zdarza się przeczytać całą stronicę albo cały list, nie wiedząc, co przeczytałem, tak że muszę czytać powtórnie. Uwaga woli była zwrócona gdzie indziej, pamięć nie łączyła się ze zmysłem cielesnym tak jak treść z literami. Podobnie rzecz się ma z chodzącymi. Wola ich jest uważna na inne rzeczy, tak że sami nie wiedzą, którędy szli. A przecież gdyby nie widzieli, toby nie szli, albo by szli po omacku ze zdwojoną uwagą, zwłaszcza idąc przez nieznane sobie miejsca. Ale ponieważ szli bez trudności, to znaczy, że widzieli. Lecz podczas gdy ich wzrok był w kontakcie z miejscami, które mijali, pamięć ich nie była w kontakcie ze wzrokiem. Dlatego to nie mogą sobie przypomnieć, co przed chwilą widzieli. A więc widzimy, że odwrócić wzrok ducha od zawartości pamięci, to znaczy po prostu nie myśleć.

Nawarstwienia czterech form poznania zmysłowego

IX. 16. Przeprowadzając tę analizę zaczynającą się od formy cielesnej i wznoszącą się aż do formy wytworzonej w wewnętrznym widzeniu wyobraźni, odkryliśmy cztery formy rodzące się z siebie kolejno: druga z pierwszej, trzecia z drugiej, czwarta z trzeciej. Z widzianej formy ciała rodzi się forma wytworzona w zmyśle widzącego podmiotu, z tej – forma wytworzona w pamięci, a z tej

ostatniej – forma wytworzona w wewnętrznym wzroku tego, kto wyobraża sobie ów przedmiot. Oto dlaczego wola trzykrotnie wiąże ze sobą człony, które pozostają względem siebie jak gdyby w stosunku ojcostwa i synostwa. Wiaże ona formę widzianego ciała z formą, którą ta rodzi w zmyśle. Następnie łączy tę ostatnią z wypływającą z niej formą w pamięci. A wreszcie tę formę po raz trzeci wiąże z pochodzącą z niej formą w wewnętrznym widzeniu tego, kto wyobraża sobie ten przedmiot.

Środkowe – drugie – powiązanie, choć bliższe pierwszego, nie jest do niego tak podobne jak trzecie. W rzeczy samej mamy dwie wizje: tego, kto coś widzi, i drugą: tego, kto sobie coś wyobraża. Otóż, żeby ta ostatnia była możliwa, rodzi się w pamięci – wywodzące się z wizji zmysłu – pewne podobieństwo, ku któremu zwraca się wewnętrzny wzrok duszy przez wyobrażenie, podobnie jak w percepcji wzrokowej spojrzenie oczu zwracało się ku przedmiotowi.

997 Oto dlaczego chciałem wymienić dwie triady tego rodzaju: pierwszą, gdy wizja widzącego jest informowana przez przedmiot; drugą – gdy wizja tego, kto sobie coś wyobraża, jest informowana przez pamięć. Pomiąłem milczeniem trzecią triadę, ponieważ zazwyczaj nie mówi się o wizji, gdy forma wytworzona w zmyśle wzroku przechodzi przez pamięć. Na tych wszystkich etapach wola występuje jedynie jako element łączący pomiędzy członem jak gdyby rodzącym, a terminem jakby zrodzonym. Więc – obojętne z jakiego ona źródła pochodzi – nie można o niej powiedzieć ani że rodzi, ani że jest zrodzona.

Wyobrażenia twórcza

X. 17. Lecz jeśli pamiętamy jedynie to, cośmy widzieli i nie przedstawiamy sobie niczego poza tym, co zapamiętaliśmy, to dlaczego często nasze przedstawienia są fałszywe, podczas gdy wspomnienie widzianych przedmiotów bynajmniej nie jest sfalszowane?

Przyczyna takiego zjawiska polega na tym, że wola, łącząc lub dzieląc rzeczywistości tego rodzaju – co wykazałem wedle sił moich – dla informowania wzroku w dowolny sposób oprowadza go wśród wspomnień kryjących się w pamięci; tak że w końcu doprowadza go do przedstawienia sobie rzeczy, których wcale nie ma w pamięci, a te, które tam są, stały się jedynie punktem wyjścia i bodźcem do przyjęcia w przedstawieniu takiego albo innego szczegółu. Wszystkie te szczegóły razem złączone w jednym przedstawieniu tworzą całość, którą ocenia się jako fałszywą, ponieważ taka „całość” nie istnieje w zewnętrznej rzeczywistości i nie jest również wyrazem tego, co się zawiera w pamięci, gdyż nie przypominamy sobie, byśmy kiedykolwiek widzieli coś podobnego. Kto widział czarnego łabędzia? Toteż nikt nie przypomina sobie czarnego łabędzia. Ale czy nie można go sobie wyobrazić? Rzeczywiście, nietrudno nam do kształtów, któreśmy przecież widzieli, dołączyć również widziany przez nas na innych ciałach czarny kolor. Tak jedno, jak drugie znamy z doświadczenia i zachowaliśmy w pamięci. Nie pamiętam czworonożnego ptaka, bo go nigdy nie widziałem, ale z łatwością mogę sobie przedstawić w wyobraźni, gdy do kształtu ptaka takiego, jak go niejednokrotnie widziałem, dodam jeszcze dwie nogi, które też widziałem. Tak więc, przedstawiając sobie zespoły różnych cech widzianych oddzielnie, sądzimy, że wyobrażamy sobie coś, co nie jest przedmiotem wspomnienia. Niemniej jednak, czyniąc to, kierujemy się pamięcią, od której zapożyczamy wszystkie elementy scalane razem w dowolny i różnoraki sposób.

Tak samo, wyobrażając sobie ciała o nigdy nie widywanych wymiarach, też nie czynimy tego bez współdziału pamięci. W ten sposób cała przestrzeń, jaką może wzrok ogarnąć, rozwijająca się aż do ogromu wszechświata, staje się miarą nadawaną przez nas ciałom, gdy wyobrażamy je sobie tak wielkie, jak coś w ogóle może być wielkim. Rozum idzie w tym dalej jeszcze, ale wyobraźnia nie dotrzymuje mu kroku. Rozum 998 mówi o nieskończoności liczb, nieuchwytnej i niepojętej dla wzroku tych, którzy

wyobrażają sobie przedmioty materialne. Rozum uczy nas jeszcze, że najmniejsze atomy są nieskończenie podzielne. My jednak, dochodząc do wyobrażenia sobie niezmiernie małych i drobnych ciał, nie przypominamy sobie dla ich przedstawienia jeszcze mniejszych cząsteczek, podczas gdy rozum dzieli dalej jeszcze. Tak więc przedmioty materialne, jakie sobie przedstawiamy, są albo przypomnieniem, albo zespołem różnych zapamiętanych cech.

Liczba, miara i ciężary

XI. 18. Ale ponieważ można wielokrotnie przedstawiać sobie wspomnienia jeden raz wyciśnięte w pamięci, przeto wydaje się, że miara pozostaje w związku z pamięcią, a liczba z wizją. Mimo możliwości nieograniczonego pomnażania wizji tego rodzaju, każda z nich jednak znajduje w pamięci nieprzekraczalną granicę, która stanowi jej miarę. Zatem miara występuje w pamięci, a liczba w wizji. Tak samo i w ciałach widzialnych istnieje pewna miara, do której po wielekroć stosuje się zmysł widzącego podmiotu i jeden przedmiot informuje wzrok wszystkich, którzy go widzą (a nawet – jak wspominaliśmy – jeden człowiek, mając dwoje oczu, widzi często po dwa obrazy jednego przedmiotu¹¹). W obrazach tych, będących u początku wizji, istnieje pewnego rodzaju miara, natomiast w samej wizji jest liczba. Wola zaś, łącząc je z sobą i porządkując, czyni z nich w pewnym sensie jedną całość; a spoczywając w nich, przyciągając i utrzymując uwagę na przedmiocie albo jego przedstawieniu, spełnia rolę ciężarka.

Te trzy przymioty – miara, liczba i ciężar – znajdują się we wszystkich rzeczach, co warto zauważyć mimochodem.

Wykazałem dotychczas, na ile mnie stać było i za pomocą argumentów, jakie mogłem zdobyć, że wola łącząca przedmiot widzialny z wizją, poniekąd jak rodzącego i to, co zrodzone – tak w percepcji, jak i przedstawieniu – sama nie może być uważana ani za zradzający, ani za zrodzony człon

¹¹ W tej samej księdze, II, 4, str. 334.

A więc czas już na szukanie tej trójcy w człowieku wewnętrznym. Czas, żeby – biorąc za punkt wyjścia tego człowieka zmysłowego i cielesnego, o którym tak długo mówiłem – dążyć do rzeczywistości wewnętrznych. W nich – ufam – będziemy mogli znaleźć obraz Boga, odbłask Jego Trójcy; jeśli Bóg wspomóż nasze wysiłki, On, który – jak to okazuje stworzenie, a zaświadcza Pismo św. – urządził wszystko pod miarą i liczbą, i wagą (Mdr 11, 21).

KSIEGA DWUNASTA¹

WIEDZA I MĄDROŚĆ

Wstęp

Człowiek zewnętrzny i wewnętrzny

I. 1. Zobaczmy teraz, gdzie się znajduje jak gdyby granica pomiędzy zewnętrznym i wewnętrznym człowiekiem.

Wszystko, co w naszej duszy jest wspólne ze zwierzętami, to słusznie uważa się za przynależne do człowieka zewnętrznego. Bo nie tylko ciało stanowi zewnętrznego człowieka, ale również i pewien wiążący się z nim rodzaj życia. Ono bowiem ożywia i daje moc organizmowi i wszystkim zmysłom, w które człowiek jest wyposażony dla odczuwania świata zewnętrznego. Obrazy zapisane w pamięci przez zmysły i odtwarzane przez przypomnienie, należą jeszcze do dziedziny zewnętrznego człowieka. W tym wszystkim niewielka jest między nami i zwierzętami różnica poza postawą ciała. Istotnie, my nie przyginamy się ku ziemi, ale stoimy wyprostowani ku górze. To upomnienie dla nas ze strony Tego, który nas stworzył: Mamy najlepszą częścią nas samych – duszą – nie upodobniać się do zwierząt, od których różnimy się stojącą postawą. Nie znaczy to jednak, byśmy mieli zwracać ducha ku ciałom znajdującym się ponad nami, bo i to również byłoby obniżaniem lotu ducha, gdybyśmy w takich rzeczach mieli szukać spocznienia dla woli. 999 Podobnie jak ciało, stojąc, podnosi się ku najwyższemu z ciał, to jest ciałom niebieskim, tak samo dusza będąca duchową substancją winna pod-

¹ Streszczenie księgi w Połkowie, n. 33, str. 592.

nosić się ku temu, co jest najwyższe wśród rzeczywistości duchowych, i to nie przez uniesienia pychy, a pędem świętej miłości.

Pojmowanie prawd wiecznych

II. 2. Także i zwierzęta mogą przy pomocy zmysłów postrzegać ciała znajdujące się na zewnątrz, przypominać sobie to, co zapisało się w ich pamięci oraz pragnąć tego, co dla nich korzystne, a unikać rzeczy przykrych i szkodliwych.

Natomiast zwracać uwagę nie tylko na to, co się samo narzuca; skrzętnie i pilnym wysiłkiem zachowywać w pamięci pewne rzeczy, a zapadające w zapomnienie wpajać na nowo przez przypominanie i myślowe ich przedstawianie sobie (gdyż przedstawienie kształtuje się na podstawie tego, co się zawiera w pamięci, a umacnia się i utrwała przez myślenie); tworzyć wyobrażenia przez dobieranie różnych elementów z pamięci, ich kojarzenie i dopasowywanie, a następnie badanie, o ile prawdopodobieństwo takiego obrazu różni się od prawdy – to wszystko i inne podobne czynności, nawet dotyczące rzeczy widzialnych i posługujące się zmysłami ciała, należą do rozumu. Toteż przestają one być wspólne ludziom i zwierzętom. Istotnie, należy to do funkcji wyższego rozumu, by o rzeczach materialnych sądzić na podstawie zasad niematerialnych i wiecznych. Gdyby te zasady nie były wyższe od rozumu ludzkiego, to nie byłyby niezmiennie. A gdyby nie miały związku z tym, co im podlega, to nie moglibyśmy na ich podstawie sądzić o rzeczywistościach cielesnych. Otóż o rzeczywistościach cielesnych sądzimy na podstawie pojęć wielkości i kształtu, których niezmiennosc poznaje nasz umysł.

Dwie funkcje rozumu

III. 3. To, co w nas jest nastawione na działanie w doczesnym świecie rzeczywistości materialnych, ale w sposób wyróżniający nas od zwierząt, to należy z pewnością do rozumu. Jednakże funkcja taka wynika z natury naszej

rozumnej duszy, przez którą jesteśmy i związani duchową, niezmienną prawdą, i jej jesteśmy poddani. Nastawia się ona także na to, by rządzić i zajmować się rzeczami niższymi. Podobnie jak wśród mnóstwa zwierząt nie znalazła się dla mężczyzny podobna jemu pomoc poza tą jedną, która została wzięta z niego samego i dana mu za małżonkę, tak samo i umysł nasz, rozważający prawdę będącą ponad nami i w nas, nie znajduje w odniesieniu do rzeczy materialnych podobnej sobie pomocy w tej dziedzinie, która jest nam wspólna ze zwierzętami. Dlatego to pewna część naszej rozumnej duszy – nie do tego stopnia od niej oddzielona, by przez to miała się zerwać jedność, lecz jakby dodana na pomoc całości – ma przydzielone sobie pewne specjalne zadania. Tak więc jak mąż i żona stanowią jedno ciało, tak samo umysł nasz i działanie, namysł i wykonanie, rozum i rozumna wola oraz inne podobne im rzeczy, może lepiej to wyrażające, są z sobą związane w jednej duchowej naturze. I jak powiedziano: „Będą 1000 dwoje w jednym cielem” (Rdz 2, 24), tak i o tych funkcjach można by powiedzieć: Są dwoje w duszy jednej.

W czym jest prawdziwy obraz Boży?

IV. 4. Kiedy więc rozprawiamy o naturze rozumnej duszy ludzkiej, wówczas mówimy o niej jako o rzeczy jednej, ponieważ wymienione przeze mnie rozróżnienie dotyczy tylko funkcji.

Dlatego to, doszukując się tutaj śladów Trójcy, szukamy ich w całej duszy, bez odróżnienia rozumnego działania odnoszącego się do spraw doczesnych od kontemplacji rzeczy wiecznych i bez szukania trzeciego elementu, który by dopełniał tę tróję. Triadę mamy odkryć w naturze całej duszy. Pomijamy więc działalność rozumu mającą za przedmiot sprawy doczesne, która domaga się funkcji dodatkowej, w związku z czym pewna część duszy jest jakby przydzielona do zajęcia się sprawami niższymi. Pomijamy tę działalność, ażeby odkryć Tróję w duszy jednej i nie podzielonej. Jedynie w tym, co należy do dziedziny kontemplacji rzeczywistości wiecznych, odnajdujemy nie

tylko ślady Trójcy, ale nawet obraz Boży. Także i w tej dziedzinie duszy, która jest nastawiona na zawiadywanie sprawami doczesnymi, dostrzegamy pewne ślady troistości, ale obrazu Bożego odkryć tu nie możemy².

1. Małżeństwo symbolem dwojakiej funkcji duszy

Czy rodzina jest obrazem Bożym?

V. 5. Opinia tych, którzy dopatrują się troistego obrazu Bożego w trzech osobach występujących w naturalnym porządku życia ludzkiego, wydaje mi się zupełnie nieprawdopodobna.

Szuka się bowiem urzeczywistnienia obrazu Bożego w obecności męża i żony w małżeństwie oraz w dziecku, które dopełnia tę tróję. Mąż – według owego mniemania – zajmowałby tu w pewnym sensie miejsce Boga Ojca. Dziecko pochodzące od niego przez zrodzenie przedstawiałoby Syna. Trzecia zaś osoba, odpowiadająca Duchowi Świętemu, to by była – jak utrzymują – niewiasta, która pochodzi od męża, nie będąc jednak ani jego synem, ani córką (Rdz 2, 22), chociaż poczyną i rodzi potomstwo. Czyż Pan nie powiedział o Duchu Świętym, że od Ojca pochodzi (J 15, 26), a jednak nie jest Synem? – W całym tym błędnym mniemaniu tylko jedna rzeczy ma jakąś wartość: to stwierdzenie, że zgodnie ze świadectwem Pisma św. o pochodzeniu niewiasty, nie wszystko, co pochodzi od drugiej osoby i samo jest osobą, musi być nazwane synem. Osoba niewiasty powstała z osoby męża, a jednak nie nazywa się jego córką. Dalszy ciąg tej analogii, to opinia tak dziwna, że obalenie jej wcale nie przedstawia trudności³.

² Wracamy więc do punktów osiągniętych w księgach IX i X, aby – w świetle metody wyjaśnionej w ks. XI – wykorzystać podaną tam naukę.

³ Największa trudność tej analogii wynika z braku równości między elementami tej triady, jak to Augustyn dalej wyjaśni. Pierwsi, którzy wystąpili z tą analogią, to gnostycy (zob. św. IRENEUSZ, *Adversus Haereses*, I, 30, I P. G. 7, 694). Opierają się oni m.in. na apokryficznej *Ewangeli do Hebrajczyków*.

Pomijam pytanie, przez co w takim razie Duch Święty miałby stać się matką Syna, a oblubienicą Ojca? Może by mi odpowiedziano, że takie aluzje są uwłaczające jedynie w oczach ludzi, którzy mają na myśli tylko cielesne pożęcie i rodzenie. To prawda, że dla czystych wszystko jest czyste. Tak, ale dla nieczystych, dla ludzi, których dusze i sumienia są splamione, nic nie jest czyste (Tt 1, 15). Niektórych z nich ⁴ razi nawet to, że Syn Boży narodził się według ciała, choć było to narodzenie z Dziewicy. A przecież jeśli się mówi o tym, co najwyższe w porządku duchowym, gdzie nie ma możliwości splamienia czy zepsucia, ani narodzin w czasie, ani przejścia od nieukształtowania do uformowanego; jeśli się w tej dziedzinie mówi o takich tajemnicach, dla których zaledwie obrazem, i to bardzo odległym, jest rodzenie się stworzeń, także i najniższych, – to nie powinno to **1001** niepokoić niczyjej zdrowej skromności. Można by bowiem – pozornie dla uniknięcia zgorszenia – popaść w bardzo niebezpieczne błędy. Trzeba przyzwyczajać się do odkrywania w doczesności śladów tego, co duchowe. Ale trzeba czynić to w taki sposób, wznosząc się pod przewodem rozumu, by nie wciągać za sobą do wyższych rzeczy, do niezmiennej prawdy tego, czym się wzgardziło w niższych rzeczach. Nikt nie wstydzi się, obierając mądrość na oblubienicę i nie rumieni się, chociaż miano oblubienicy przywodzi na myśl związek ciał śmiertelnych mający na celu rodzenie potomstwa. A więc może komu przeszkadza to, że sama mądrość jest płci niewieściej? Gdyż rzeczywiście, oznaczający ją wyraz i w grece, i w łacinie jest rodzaju żeńskiego.

Błądność tego mniemania

VI. 6. Jeśli więc odrzucamy tę opinię, to nie dlatego, byśmy lękali się uważać tę świętą, czystą i niezmienną miłość za

⁴ Szczególnie tzw. doketów (od gr. *dokeo*: wydaje mi się), którzy twierdzili, że Chrystus przybrał tylko pozorną postać ludzką. Zwalczał ich m.in. św. IGNACY ANTIOCHEŃSKI (*Listy do Efezjan*, VII. 2, XVIII. 2, XIX. 1–2; *Do Magnezyan*, XI. 1; *Do Tralian*, IX. 1–2; *Do Smyrneńczyków*, I–III etc. ... P. G. 5, 649, 660, 672, 681, 708...).

oblubienicę Boga Ojca – oblubienicę z Niego biorącą istnienie, choć nie jest Jego potomstwem – ażeby zrodziło się Słowo, przez które wszystko się stało. Nie czynimy tak dlatego, że Pismo św. oczywiście wykazuje jej fałsz.

Istotnie, powiedział Bóg: „Uczyńmy człowieka na obraz i na podobieństwo nasze”. A nieco dalej jest napisane: „I stworzył Bóg człowieka na obraz Boży” (Rdz 1, 26–27*). „Nasze”, oczywiście, liczba jest mnoga, bo nie byłoby właściwie powiedziane, gdyby napisano, że człowiek został uczyniony na obraz jednej Osoby: Ojca, Syna czy Ducha Świętego. A ponieważ człowiek jest stworzony na obraz Trójcy, przeto jest powiedziane: „na obraz i podobieństwo nasze”. Następnie jednak, żeby kto nie sądził, że mamy wierzyć w trzech bogów, bo Trójca jest jednym Bogiem, mówi Pismo św.: „I stworzył Bóg człowieka na obraz... Boży”, co znaczy: „na obraz swój”.

7. Pismo św. używa często takich wyrażen, na które niejedni, nawet wyznający wiarę katolicką, nie zwracają szczególnej uwagi. Oto np. słowa: „Stworzył Bóg człowieka na obraz... Boży”. Niektórzy rozumieją je w taki sposób, jak gdyby było powiedziane: Ojciec stworzył człowieka na obraz Syna⁶. Chcą oni przez to dowieść, że Pismo św. także i Syna nazywa Bogiem. Czyż nie mają na to innych dowodów bardzo pewnych i oczywistych, nazywających Syna nie tylko Bogiem, ale także prawdziwym Bogiem?! Tymczasem, opierając się na świadectwie przytoczonym dla wyjaśnienia innych kwestii, uplątują się w trudności, z którymi nie mogą sobie poradzić. Jeśli bowiem Ojciec uczynił nas na obraz Syna, tak że człowiek nie jest obrazem Ojca, w takim razie Syn nie jest podobny do Ojca. Jeśli zaś pobożna wiara uczy, tak jak rzeczywiście naucza, że podobieństwo Syna do Ojca dochodzi aż do równości istoty, to z konieczności wszystko, co jest uczynione na podobieństwo Syna, musi być także i na podobieństwo Ojca. Jeśli więc Ojciec uczynił nas na podobieństwo nie swoje, lecz

⁶ Sam Augustyn kiedyś utrzymywał tę teorię. Tutaj rozwija to, co podał w streszczeniu na zakończenie ks. VII (VI, 12, str. 258).

Syna, to czemu nie mówi: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo” twoje, ale mówi „nasze”? – Chyba tylko dlatego, że obraz Trójcy został odtworzony w człowieku, żeby człowiek stał się obrazem jedynego prawdziwego Boga, gdyż właśnie Trójca jest jedynym prawdziwym Bogiem.

Takich powiedzeń jest w Piśmie św. bez liku. Wystarczy jednak przytoczyć następujące. Oto np. mamy w Psalmach: „W Panu 1002 zbawienie. Nad ludem twoim twe błogosławieństwo” (Ps 3, 9), co jest powiedziane w taki sposób, jak gdyby słowa te zwracały się do kogoś drugiego jeszcze, a nie tylko do Pana, w którym jest zbawienie. Czytamy również: „W tobie uchodzę napaści, w Bogu moim przesadzam mury” (Ps 17, 30). I tu też jakby do drugiego jeszcze mówił. A także i tutaj: „Narody pod ciebie upadną, w serca nieprzyjaciół królewskich” (Ps 44, 6). Zdawałoby się, że powinien powiedzieć: w serca nieprzyjaciół twoich. Przecież do króla się zwraca, to jest do Pana naszego Jezusa Chrystusa w słowach: „Narody pod ciebie upadną”, ale mówi o królu: „w serca nieprzyjaciół królewskich”. Rzadziej spotykamy takie powiedzenia w Nowym Testamencie. Czytamy jednak w Liście do Rzymian „o synu jego Jezusie Chrystusie... Ten zaś będąc według ciała potomkiem Dawida przeznaczony był, aby według ducha poświęcenia przez powstanie z martwych okazał się Synem Bożym w mocy, Jezusem Chrystusem, Panem naszym” (Rz 1, 3-4). Mogłoby się wydawać, że Apostoł mówi o dwóch różnych osobach. Ale któż to jest Syn Boży przeznaczony przez zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, jeśli nie sam Jezus Chrystus przeznaczony, ażeby być Synem Bożym?

Tak samo, kiedy powiedziano: „I stworzył Bóg człowieka na obraz Boży”, choć może dogodniej by było powiedzieć: „Na obraz swój”, nie jesteśmy obowiązani sądzić, że chodzi tu o dwie różne Osoby Trójcy Świętej, ale o samą Trójcę, która jest jedynym Bogiem, na którego obraz został uczyniony człowiek.

8. A ponieważ tak jest, to gdybyśmy mieli obraz Trójcy odkrywać nie w jednej ludzkiej istocie, ale w trzech: ojcu,

matce i synu, w takim razie człowiek by nie był na obraz Boży zanimby żony nie pojął i zanimby się im obojgu dziecko nie urodziło. Może ktoś powie: Była już trójca. Nawet jeśli nie występowała ona już we właściwej formie, to w każdym razie była już zaczątkowo w samej naturze. I niewiasta była już w boku męża i dziecko w jego biodrach. – Dobrze, ale czemu w takim razie Pismo podając: „Stworzył Bóg człowieka na obraz Boży” dodaje zaraz: „Stworzył go Bóg, mężczyzną i niewiastą stworzył ich, i błogosławił im” (Rdz 1, 27–28*)? A może tak należałoby podzielić to zdanie: „Stworzył Bóg człowieka”, następnie: „na obraz Boży stworzył go”, a w końcu na trzecim miejscu: „mężczyzną i niewiastą stworzył ich”? Niektórzy lękali się dodania wzmianki o tym, że ich stworzył mężczyzną i niewiastą, by nie podsuwać myśli o potworach w rodzaju tych, które zwiemy hermafrodytami. A przecież bez naginania tekstu mamy wyraźną aluzję do mężczyzny i niewiasty, każdego z osobna, kiedy powiedziano: „I będą dwoje w jednym ciele” (Rdz 2, 24). Czemu więc w naturze człowieka uczynionej na obraz Boży Pismo wymienia tylko mężczyznę i niewiastę? Czy nie należało dla dopełnienia trójcy wymienić także i dziecko, chociażby będące dopiero w biodrach ojcowskich, tak jak żona 1003 w boku męża? A może należy przez to rozumieć, że niewiasta była już wtedy stworzona (bo Pismo najpierw skrótowo wymienia to, co następnie dokładniej przedstawi, w jaki sposób zostało uczynione), o synu zaś nie można było wspomnieć, bo się wtedy jeszcze nie urodził? – Tak, ale czy Ducha Świętego nie było stać na równie skrótową wzmiankę o tym, co później miał szerzej omówić, podobnie jak później opowiedział o tym, że niewiasta została wzięta z boku męża (Rdz 2, 22), o czym jednak tutaj nie omieszczał wspomnieć?

Mąż i żona symbolem dwojakiej funkcji duszy

VII. 9. A więc nie tak mamy rozumieć stworzenie człowieka na obraz najwyższej Trójcy, jakoby obraz ten miał się urzeczywistniać w osobach trojga ludzi. Byłoby to tym

bardziej niesłuszne, że Apostoł nazywa męża obrazem Boga i z tej racji każe mu nie nakrywać głowy, czego niewieście nie pozwala czynić: „Mężczyzna nie powinien swojej głowy nakrywać, gdyż jest wyobrażeniem i chwałą Boga, niewiasta zaś jest chwałą mężczyzny”. Cóż na to powiemy? Jeżeli niewiasta we własnej osobie uzupełnia w sobie obraz Boskiej Trójcy, to czemu potem, gdy już została wyjęta z boku męża, Pismo powiada jednak, że to on jest tym obrazem? A może jeśli w tej ludzkiej trójcy tylko jedna z jej osób może być uważana za obraz Boży – tak jak w najwyższej Trójcy każda Osoba jest Bogiem – to czemu nie jest nim także niewiasta? – Otóż nie jest nim, skoro każe się jej nakrywać głowę, czego zakazuje się mężczyźnie jako będącemu obrazem Boga (1 Kor 11, 7.5).

10. Jak jednak pogodzić przytoczone stwierdzenie Apostoła o tym, że nie niewiasta, a mężczyzna jest obrazem Bożym, ze słowami Księgi Rodzaju: „I stworzył Bóg człowieka, na obraz Boży stworzył go, mężczyzną i niewiastą stworzył ich i błogosławił im”. Powiedziano tu, że na obraz Boży została stworzona natura ludzka dopełniająca się w płci obojej i wcale nie wyklucza się niewiasty z tego, co rozumie się przez obraz Boży. Po powiedzeniu bowiem, że człowiek został stworzony na obraz Boga, Pismo dodaje: „Uczył go mężczyzną i niewiastą”, albo przy innym podziale tekstu: „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”. Jakżeż więc pogodzić z tym zalecenie Apostoła, by mężczyzna, będąc obrazem Boga, nie nakrywał głowy, niewiasta zaś, dlatego że nim nie jest, ma nakrywać głowę? Sądzę, że racją jest jedynie to, com już przedstawił, mówiąc o naturze rozumnej duszy ludzkiej. A mianowicie: niewiasta wraz z mężem jest obrazem Boga w taki sposób, że cała natura ludzka stanowi jeden obraz. Natomiast jeśli się na niewiastę patrzy jako na pomoc dodaną mężczyźnie, która to funkcja jej jednej przypada, to w tym znaczeniu obrazem Boga nie jest. Natomiast w mężczyźnie, w tym, co jemu właściwe, obraz Boży jest tak doskonały i pełny, jak wtedy, gdy niewiasta jest uważana za jeden obraz z nim.

Zgodnie z tym, cośmy mówili o naturze duszy ludzkiej, jeśli dusza cała oddaje się kontemplacji prawdy, to cała jest obrazem Boga. A gdy zachodzi w niej pewien podział i jakaś część uwagi zostaje skierowana ku działalności w dziedzinie spraw doczesnych, wówczas obrazem Bożym jest jedynie w tej części, która rozważa prawdę, a nie w tej, która jest zaprzątnięta działaniem i sprawami niższymi. 1004 Im bardziej dusza zdąża ku temu, co wieczne, tym wierniejszym staje się obrazem Boga. Wtedy nie trzeba jej ukrócić i zmuszać do powściągliwości czy umiaru. Dlatego mąż nie potrzebuje nakrywać głowy. A ponieważ w rozumnym zabieganiu około spraw materialnych i doczesnych grozi duszy, że może ześlizgnąć się ku niższym rzeczywistościom, przeto musi mieć nad swą głową ustanowioną władzę. Na to właśnie wskazuje welon okrywający jej głowę, znak koniecznej powściągliwości. Ten pobożny znak jest miły świętym aniołom. Bo co do Boga, to nie czasowo On widzi. Toteż żaden nowy element nie zmienia Jego widzenia i wiedzy, gdy coś docześnie i przejściowo się dzieje. To są rzeczy odczuwalne dla zmysłów, bądź zmysłów ciała, jak u zwierząt i ludzi, bądź też duchowych, jak u aniołów.

11. Przez to tak wyraźne rozróżnienie płci męskiej i niewieściej Apostoł chciał wyrazić bardziej zakrytą tajemnicę. Dowodzi tego jeszcze inny tekst. Mówi tam o prawdziwej wdowie, opuszczonej, bez dzieci i wnuków: „Niech ma nadzieję w Bogu i zanosí próśby i modlitwy we dnie i w nocy” (1 Tm 5, 5). Otóż w tym samym liście zaznacza, że „niewiasta była zwiedziona i która dopuściła się przestępstwa... zbawiona będzie rodząc dzieci... byle tylko wytrwała w wierze, w miłości oraz w świątobliwości połączonej ze skromnością” (1 Tm 2, 14–15). Mogłoby więc wydawać się, że jest to równie niekorzystne dla dobrej wdowy nie mieć dzieci, albo takie mieć, które by nie chciały wytrwać w dobrych uczynkach. Ale to, co się nazywa dobrymi uczynkami, to jakby dzieci naszego życia. Po nich więc poznaje się, jakie kto prowadzi życie, to jest, jak się prowadzi w tych działaniach doczesnych, które Grecy

nazywają nie *zoe*, ale *bios*⁶. Najczęściej te dobre dzieła to są uczynki miłosierdzia. Otóż uczynki miłosierdzia nie pomóc nie mogą ani poganom, ani Żydom nie wierzącym w Chrystusa, ani heretykom czy schizmatykom, u których nie masz wiary ani miłości, ani świątobliwości połączonej ze skromnością. Jasne więc, co Apostoł chciał dać do zrozumienia. A więc w przenośnym i mistycznym znaczeniu mówi o obowiązku osłaniania głów przez niewiasty. Gdyby te słowa nie odnosiły się do ukrytej tajemnicy, to byłyby bez znaczenia.

12. Nie tylko zdrowy rozum, ale i powaga samego Apostoła wskazuje na to, że z racji nie kształtów ciała, ale rozumnej duszy człowiek jest uczyniony na obraz Boży. Cóż to za bezwstydnym wymysł wyobrażać sobie, jakoby Boga opisywały i ograniczały kształty cielesne! A zresztą, czyż tenże Apostoł nie mówi: „Odnówcie się tedy duchem umysłu waszego i obleczcie się w nowego człowieka, który według Boga stworzony jest” (Ef 4, 23-24), a na innym miejscu wyraźniej jeszcze powiada: „Zwlekliście z siebie starego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekliście się w nowego, który się odnawia ku doskonałemu poznaniu Boga na wzór tego, który go stworzył” (Kol 3, 9-10). Jeśli więc odnawiamy się „duchem umysłu naszego”, jeżeli nowy człowiek odnawia się ku „poznaniu Boga na wzór tego, który go stworzył”, to nie ulega wątpliwości, że człowiek jest obrazem Boga, który go stworzył, nie według ciała czy jakiejś części duszy, ale jedynie według rozumnej duszy, mogącej być 1005 siedliskiem poznania Boga. W taki sposób odnawiamy się, stając się synami Bożymi przez chrzest Chrystusowy. Przyoblekając nowego człowieka, tym samym przyoblekamy Chrystusa przez wiarę. Któż by od takiego uczestnictwa wyłączał niewiasty, które są przecież wraz z nami współdziedzicami wiary? Czyż nie mówi tego Apostoł: „Wszyscy bowiem jesteście synami Bożymi przez wiarę Chrystusa Jezusa. Bo wszyscy, którzyście zostali

⁶ *Zoe* to jest życie w znaczeniu ogólnym, wspólne wszystkim istotom żyjącym; *bios* natomiast jest życiem specyficznie ludzkim i służy do oznaczenia trybu życia i sposobu sprawowania się (życie moralne).

ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani niewiasty. Albowiem wszyscy wy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 26–28). Czyżby niewiasty przyjmując wiarę, płci się wyzbywały? Nie, ale odnowienie się według obrazu Bożego dokonuje się w dziedzinie, gdzie nie ma różnicy płci, to jest „w duchu umysłu”.

Czemu więc mąż nie potrzebuje nakrywać głowy, bo jest wyobrażeniem Boga i chwałą Jego; a czemu niewiasta, – będąc chwałą męża – powinna to czynić, jak gdyby nie odnawiała się „duchem umysłu” swego ku „poznaniu Boga, który go stworzył”? – Czemu? Może dlatego, że niewiasta, różniąc się od mężczyzny płcią ciała, mogła w takim obrzędowym osłonięciu ciała być symbolem tej części rozumu, która się zniża do kierowania sprawami zewnętrznymi⁷. Widzimy więc, że obraz Boży jest jedynie w tej części duszy, która oddaje się kontemplacji wiekuisztych idei, aby nimi się kierować, co oczywiście jest udziałem nie samych mężczyzn, ale również i kobiet.

2. Zniekształcenie obrazu Bożego

Odwrócenie się od obrazu Bożego

VIII. 13. A więc dusza rozumna mężczyzny i dusza rozumna niewiasty są co do natury jednakie⁸. Natomiast w cia-

⁷ Pewne aluzje do obrzędów stosowanych w kultach pogańskich nie wymagały od św. Augustyna żadnych objaśnień. Nam jednak trzeba sięgnąć do opisów pogańskich zwyczajów, aby wiedzieć, że posągi bożków mogły być pokazywane tylko pokryte kosztownymi zastonami. Jedynie wtajemniczeni najwyższych stopni mieli dostęp do odstoniętej figury bożka. W takim naświetleniu mistyczne rozumowanie św. Augustyna jest jasne: człowiek wolny od trosk tego świata, którego symbolem jest mężczyzna, jest obrazem Boga bez zastony; natomiast człowiek poddany troskom tego świata, którego symbolem jest niewiasta pochodząca od mężczyzny, powinien publicznie występować tylko za zastoną albo przynajmniej z zastoniętą głową.

⁸ Ta opinia często jest wyrażona w naukach Ojców Kościoła. Wobec ówczesnego prawa publicznego niewiasta nie ma osobowości: kobiety samotne, nawet dziewice poświęcone Bogu poza klasztorami, muszą mieć kuratora w sprawach materialnych, ale wobec Boga „różnica jest tylko w ciele, nie w duszy” (GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowa*, 8, 14 P. G. 35, 805 B).

łach ich zaznacza się zróżnicowanie funkcji jednej i tej samej duszy.

Zstąpmy wewnętrznie jeszcze głębiej, aż do tych części duszy, gdzie zaczyna występować to coś, co już nie jest nam wspólne ze zwierzętami i gdzie się zaczyna działanie rozumu, części, w której można już rozpoznać wewnętrznego człowieka. Otóż zdarza się, że i on sam pod wpływem rozumu przydzielonego do działalności zewnętrznej posuwa się zbyt daleko i nadmiernie pogrąża się w rzeczach zewnętrznych. Niestety, czyni tak z przyzwoleniem swej „głowy”, to jest tej części, która rządzi jakby męską działalnością. Wtedy człowiek wewnętrzny starzeje się wśród nieprzyjaciół swoich (Ps 6, 8), zazdrosnych demonów oraz księcia ich, diabła. Widzenie dóbr wiecznych zostało odebrane nawet „głowie”, wodzowi, kiedy wraz z małżonką skosztował zakazanego owocu, tak że znikło mu nawet światło jego oczu (Ps 37, 11). A kiedy oboje zostali pozbawieni tego oświecenia prawdy, gdy otworzyły im się oczy sumienia, ażeby mogli zrozumieć jak dalece zostali zhańbieni i zeszpeceni, wówczas zakrywają się liśćmi dobrych słów, ale bez owocu dobrych uczynków. W ten sposób, źle żyjąc, zakrywają jednak swą hańbę pozorami pięknych słów (Rdz 3).

Etapy upadku

IX. 14. Dusza rozmiłowana w posiadanej przez siebie władzy od tego, co powszechne i wspólne, opada ku temu, co własne i prywatne. Ta odstępcza pycha została nazwana „początkiem grzechu” (Syr 10, 15).

Gdyby owa dusza wraz z całą powszechnością stworzeń szła za Bogiem, dając Mu się prowadzić, to mogłaby się doskonale rządzić Jego prawem. Ale że pragnęła dla siebie czegoś więcej niż mają wszyscy 1006 i chciała sama rządzić się własnym prawem, nie będąc niczym więcej niż wszyscy, przeto popada w troski o swoje małe sprawy. Chcąc więcej posiadać, samą siebie pomniejsza. Stąd chciwość zwie się „korzeniem wszelkiego zła” (1 Tm 6, 10). Nad wszystkim – w czym usiłuje przeprowadzić coś własnego wbrew pra-

wom rządzącym powszechnością – sprawuje rządy ciała. Ciało zaś może co najwyżej częściowo posiadać. Uwiedziona wdziękiem form i ruchów ciał, nie ma ich ciągle przed sobą. Więc snuje ich obrazy, wbija je w pamięć i plami się haniebnie tym cudzołóstwem wyobraźni. Wszystkie jej poczynania to jedno mają na celu: ciekawe szukanie rzeczy cielesnych i zewnętrznych przez zmysły ciała albo pełne zuchwałej wzgardy udawanie, że jest wyższa od innych dusz będących w niewoli zmysłów, albo wreszcie pograżenie się w mętnej otchłani rozkoszy ciała.

X. 15. Dusza dobrej woli usiłuje bądź dla siebie, bądź ze względu na innych pojąć wyższe i wewnętrzne dobra. A dobra te – kiedy się je posiada, nie samolubnie, lecz wszyscy wspólnie w czystym złączeniu – nie zacieśniają duszy i nie budzą zazdrości. Zdarza się jednak, że taka dusza dobrej woli, wskutek braku wiedzy w posługiwaniu się rzeczywistościami tego świata – bo poprzez doczesność zdąża się do wyższych dóbr – zdarza się, że postępuje ona nie tak, jak by powinna. Jest to ludzka pokusa. Niemiała to rzecz tak przejść przez życie, które jest jakby powracaniem dla odnalezienia drogi – byśmy nie ulegali innym niż te ludzkie pokusom (1 Kor 10, 13). Taki bowiem grzech jest „zewnątrz ciała”. Przeto nie poczytuje się go za rozpustę i bardzo łatwo uzyskuje on przebaczenie.

Ale to coś całkiem innego, kiedy się usiłuje zdobyć rzeczy postrzegane przez zmysły po to, ażeby ich doświadczyć, wynieść się przez nie jak najwyżej albo zagarnąć je dla siebie; a wreszcie kiedy im jako celowi podporządkowuje się własne dobro. Wtedy wszystko, cokolwiek się czyni, obraca się w hańbę, a człowiek taki oddaje się rozpustie, grzesząc przeciwko swojemu ciału (1 Kor 6, 18). Wprowadzając do swojego wnętrza te kłamliwe obrazy, i marząc o nich, dusza dochodzi do tego, że nie widzi już nic boskiego poza tymi rzeczami. Będąc samolubnie skąpa, rodzi tylko grzechy, i jako samolubnie rozrzutna, trwoni siły. Nie od razu popada się w tak haniebną rozpustę, lecz zgodnie z tym, co napisano: – „Kto gardzi małymi rzeczami, pomaha upadnie” (Syr 19, 1).

Człowiek na obraz zwierzęcia

XI. 16. Wąż nie idzie naprzód postrzegalnymi dla oka krokami, ale pełza niewidocznymi i drobnymi poruszeniami swych łusek.

Tak samo śliski i niebezpieczny proces upadku stopniowo ogarnia zaniedbujących się i nie dość uważnych. Najpierw mamy występne pragnienia, żeby stać się jako Bóg; a końcowym punktem dojścia jest podobieństwo do zwierzęcia. Toteż – odarci z pierwotnej swej szaty – ludzie śmiertelni zasłużyli na to, że musieli przyodziać się w zwierzęce skóry (Rdz 3, 21). Prawdziwa cześć i godność człowieka jest w podobieństwie i obrazie Bożym, które zachować winniśmy przez zjednoczenie się z tym, który je wycisnął. I tym mocniej łączymy się z Bogiem, im mniej miłujemy to, co jest nasze własne. Natomiast chęć wypróbowania swej władzy sprawia, że człowiek jakby z własnej woli spada do swojego tylko poziomu⁹. A dalej, chcąc być jak Bóg, bez 1007 nikogo nad sobą, za karę zostaje strącony ze swego pośredniego stanowiska na sam dół, to jest do poziomu tych rzeczy, które zwierzętom sprawiają rozkosz. I tak, gdy godność jego stanowiło podobieństwo do Boga, to hańbą jego stanie się teraz podobieństwo do zwierzęcia: „A człowiek, gdy we czci był, nie rozumiał, zrównany został z bydłętami bezrozumnymi i stał się im podobnym” (Ps 48, 13). Którędyż go wiedzie droga na tak wielkiej przestrzeni od szczytów aż na samo dno, jeśli nie poprzez jego własny stan pośredni? Zaniedbując miłość mądrości, która trwa zawsze ta sama, pożąda on wiedzy o zmiennych i przemijających rzeczywistościach¹⁰; wiedzy, która nadyma, a nie buduje (I Kor 8, 1). W ten sposób duch jak gdyby własnym ciężarem opada i wyklucza się od szczęśliwości. Przez wypróbowanie swojego czysto ludzkiego stanu otrzymuje za karę gorzkie doświadczenie, jak wielka jest odległość pomiędzy opuszczonym przezeń dobrem a popełnionym złem. Nie może już wrócić, bo roz-

⁹ Czyli zamiast dążyć do Boga zostaje tylko człowiekiem na „stanowisku pośrednim” między aniołem a zwierzętami.

¹⁰ To jest wiedza czysto ludzka nie sięgająca do mądrości nadprzyrodzonej.

proszył i utracił siły; chyba że przez łaskę swego Stwórcy, który go wzywa do pokuty i darowuje grzechy. Któż bowiem nieszczęsną tę duszę „wyzwoli z ciała tej śmierci”, jeśli nie „łaska Boża przez Jezusa Chrystusa Pana naszego” (Rz 7, 24–25)? O tej łasce, w takiej mierze, w jakiej ona nam da, mówić będziemy w swoim czasie.

Alegoryczne tłumaczenie upadku pierwszych rodziców

XII. 17. Z pomocą Bożą zajmiemy się teraz tą funkcją umysłu, która dotyczy wiedzy, to jest znajomości zmienionych rzeczywistości tego świata, koniecznej dla sprawnego działania w życiu obecnym.

W znanej wszystkim historii dwojga pierwszych ludzi wąż nie skosztował zakazanego owocu, ale namawiał do jego zjedzenia. Niewiasta zaś nie tylko skosztowała go sama, lecz również dała mężowi i jedli oboje, choć tylko ona rozmawiała z wężem i tyłką ją jedną wąż uwiódł (Rdz 3, 1–6).

Tak samo dzieje się i w tym innym, bardziej ukrytym związku dającym się rozpoznać w każdym człowieku indywidualnie wziętym. Mianowicie poruszenia duszy zmysłowej – która, rzec by można, zwraca uwagę jedynie na zmysły ciała i jest nam wspólna ze zwierzętami – odcinają się od rozumu kontemplacyjnego. Istotnie, zmysły ciała są nastawione na postrzeganie ciał. Natomiast wieczne i niezmiennie rzeczywistości są poznawane przez ten wyższy rozum będący siedliskiem mądrości.

Otóż pewnego rodzaju odpowiednikiem dla wiedzy jest pożądanie zmysłowe, gdyż rzeczy postrzegane przez zmysły stają się przedmiotem rozumnej działalności, która zwie się wiedzą praktyczną. Taka działalność rozumu będzie dobra, jeśli to poznanie będzie odnosić się do najwyższego dobra jako celu. Okaże się ona złem, jeśli spocznie w rozkoszy dóbr zmysłowych, kłamliwie upatrując w nich swoje szczęście. Gdy tak – ze względu na swoją działalność w stosunku do rzeczy doczesnych i materialnych – umysł zwraca się ku nim, z właściwą sobie żywością, wtedy łatwo może się zdarzyć, że te rzeczywistości pociągną go, że zatrzyma się

na nich, jak gdyby one były celem. Inaczej mówiąc, jeśli samolubnie potraktuje je jako swoje własne i prywatne dobro, a nie jako dobro ogólne i wspólne dla wszystkich, jakim jest niezmiennie dobro – to jest zupełnie tak samo, jak gdyby wąż przemawiał do niewiasty. Zgoda na tę pokusę, pójście za nią wyraziłyby się w skosztowaniu zakazanego owocu. Lecz jeśli jest to tylko upodobanie myślowe, jeśli nakaz wyższego umysłu nie pozwala wydać 1008 członków ciała grzechowi na oręż nieprawości (Rz 6, 13), to sędzę, że jest tak, jak gdyby niewiasta sama skosztowała zakazanego owocu. Natomiast gdy wyższy rozum, zgadzając się na złe użycie rzeczy postrzeganych zmysłami ciała, decyduje się na popełnienie grzechu, jakikolwiek by on był, także i ciałem, wtedy należy to rozumieć w taki sam sposób, jak gdyby niewiasta dała mężowi zakazany pokarm. W rzeczy samej, człowiek decyduje się na grzech nie tylko upodobaniem myślowym, ale i decyzją jego popełnienia w czynie, zależnie od tego, jak postanowi rozum sprawujący najwyższą władzę nad działaniem członków, rozum, który im pozwala albo zakazuje działać.

18. Oczywiście nie można powiedzieć, by nie było grzechu w wypadku, kiedy dusza myśli z upodobaniem o rzeczach zakazanych i – chociaż nie decyduje się na zły czyn – delektuje się zachowywaniem i przemyśliwaniem obrazów, które powinna odrzucić nie zwlekając. Jednakże taki grzech jest mniejszy, niż gdyby zdecydowała się również i na popełnienie czynu. Trzeba więc przepraszać za takie myśli, bić się w piersi i mówić: „Odpuść nam nasze winy”, i to, co dalej następuje w tejże modlitwie: „jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” (Mt 6, 12). Tak, to coś całkiem innego niż z dwojgiem pierwszych ludzi. Tam każda osoba odpowiadała sama za siebie, tak że gdyby niewiasta sama zjadła zakazany owoc, to tylko ona byłaby za karę poddana śmierci. Inaczej rzecz się przedstawia, gdy chodzi o jednego i tego samego człowieka. Dobrowolne pozwolenie wyobraźni, by syciła się niedozwolonymi rozkoszami, od których powinna odwrócić się od razu, zachowywanie sprośnych obrazów i delektacja nimi, nawet

z postanowieniem niedopełnienia złych czynów – to nie jest wypadek podobny do tego, jak gdyby niewiasta potępiła się sama, bez męża. Nie wolno tak myśleć. Tutaj bowiem jest tylko jedna osoba, jeden człowiek. A ten cały będzie potępiony, jeśli te grzechy, których nie chce popełnić, ale którymi się delektuje wewnętrznie, nie zostaną mu odpuszczone.

19. Staraliśmy się wykazać w tej analizie, że w duszy każdego człowieka zachodzi jakby związek małżeński pomiędzy rozumem kontemplacyjnym i rozumem praktycznym, przy czym jednak różnicowanie funkcji wcale nie umniejsza jedności duszy. Nie wpływa to bynajmniej na prawdziwość opowiedzianej nam przez Pismo św. historii o pierwszej parze, to jest o pierwszym człowieku i jego żonie, od których wywodzi się rodzaj ludzki. Jedynym naszym celem było wykazać, dlaczego Apostoł, mówiąc tylko o mężczyźnie, a nie niewieście, że jest obrazem Boga, chciał przez to podobieństwo dać do zrozumienia, że różność płci dwojga ludzi przedstawia tajemnicę, której winniśmy się doszukiwać w każdej istocie ludzkiej wziętej indywidualnie.

Inne wyjaśnienie symboliczne

XIII. 20. Wiem dobrze, że już przede mną sławni obrońcy wiary katolickiej i komentatorzy Pisma św. chcieli doszukiwać się podobnej dwoistości w każdym człowieku indywidualnie wziętym ¹¹.

¹¹ Szczególnie TERTULIAN, *De anima*, 18 (P. L. 2, 719); ŚW. AMBROŻY, *De Noe et arca*, 92 (P. L. 14, 424); MARIUSZ WIKTORYN, *Adv. Arium*, I. 62 (P. L. 8 1086). Mimo że do końca życia Augustyn potępia Tertuliana (*De haeresibus ad Quodvultdeum* 86, P. L. 42, 46–47 – napisane w latach 428–429), można jednak często usłyszeć u niego echo nauki wielkiego mistrza z Kartaginy. Kilka razy nawet podaje jedną z najpiękniejszych myśli Tertuliana: *Semen est sanguis christianorum* (*Apol.* 50, 13; P. L. 1, 603) w odnowionej formie, mianowicie: *sparsum est semen sanguinis, surrexit seges ecclesiae* *Sermo*, 22, 4, 4; *Sermo*, 286, 4, 3; *Sermo*, 301, I, 1; P. L. 38. 151; 1298; 1380; *Sermo*, ed. Morin Den. 15, 2 P. L. Suppl. II, *Sermo*, ed. Morin 2, 3 (P. L. Suppl. II, 662). Por. CHRISTINE MOHRMANN, *S. Jérôme et S. Augustin sur Tertullien*, „*Vigiliae Christianae*” 5 (1951), str. 112. Cytat ten znajduje się w uproszczonej formie w tzw. *Catenae*, czyli Wiązankach cytatów patrystycznych i jest przypisywany Tertulianowi: *Sanguis martyrum semen est Christianorum*.

Uważając niewinną duszę jako całość za coś w rodzaju raju, mówili oni, że mężczyzna to duch ludzki, a niewiasta to zmysły ciała. Zgodnie z takim rozróżnieniem, przedstawiającym ducha jako mężczyznę, a zmysły 1009 jako niewiastę, wszystko zdaje się dobrze wyjaśniać w rozważanej rzeczy za wyjątkiem jednego tekstu. Powiedziano w nim mianowicie, że wśród wszystkich zwierząt ziemi i ptaków powietrznych człowiek nie znajdował pomocnika podobnego sobie i dlatego niewiasta została wzięta z jego boku (Rdz 2, 20–22). Z tej racji zdawało mi się, że nie można przyrównywać niewiasty do zmysłów ciała, które, jak wiadomo, są nam wspólne ze zwierzętami. Toteż wolałem przedstawić ją raczej jako odpowiednik czegoś, czego zwierzęta nie posiadają. Sądziłem więc, że w zmysłach ciała należy widzieć raczej węża, który – zgodnie ze świadectwem Pisma – jest najchytrzejszy ze wszystkich zwierząt ziemi (Rdz 3, 1). Wskutek bystrości swej, zmysły zajmują całkiem szczególne miejsce wśród tych wszystkich dóbr, które są nam wspólne ze zwierzętami. Oczywiście nie o ten rodzaj zmysłów tu chodzi, o którym powiada Apostoł w Liście do Żydów: „Stały pokarm jest dla dojrzałych, dla tych, którzy wskutek ćwiczenia mają wyostrzony zmysł, aby móc rozróżniać między dobrem a złem” (Hbr 5, 14). Tam bowiem mówi się o zmyśle należącym do rozumnej natury. Ten zmysł ciała, który mam na myśli, jest pięciopalcowy. Pozwala on nie tylko nam, ale i zwierzętom postrzegać kształty i ruchy ciał.

21. Mniejsza zresztą o taką czy inną interpretację słów Apostoła mówiących o tym, że mężczyzna jest obrazem Boga i Jego chwałą, niewiasta zaś – chwałą mężczyzny (1 Kor 11, 7). Jedno jest jasne, a mianowicie, że kiedy żyjemy według Boga, wówczas dusza nasza, cała zwrócona ku Jego niewidzialnym doskonałościom, winna stopniowo przyjmować w siebie Jego formę, kształtując się na wzór Jego wieczności, prawdy i miłości¹². Częściowo jednak

¹² Czyli Trójcy Świętej, której ludzkim odbłaskiem jest pamięć, intelekt i wola. Stałym swoim zwyczajem Augustyn podkreśla wewnętrzną harmonię i jedność swoich rozumowań; tutaj stwierdzamy, że ks. XII jest przejściem między ks. X a ks. XIV.

uwaga naszego rozumu, to jest duszy, musi kierować się ku używaniu rzeczy zmiennych i materialnych, bez których nie można żyć na ziemi. Nie znaczy to bynajmniej, by świat miał być dla nas wzorem (Rz 12, 2), byśmy mieli takie dobra uważać za cel i zwracać ku nim właściwe nam pragnienie szczęścia. O, nie. Chodzi tu o to, byśmy – cokolwiek czynić będziemy – czynili to z rozeznaniem dóbr doczesnych, byśmy, zajmując się nimi, nie odchodzili przez to od kontemplacji rzeczywistości wiecznych, i poprzez pierwsze przechodząc, wiązali się z tymi drugimi.

3. Wiedza i mądrość

Wiedza i mądrość

XIV. Bo i wiedza również jest na swój sposób dobrem, jeśli w niej to, co „nadyma” czy może nadymać, jest podporządkowane miłości dóbr wiecznych, która – jak wiadomo – „buduje” (1 Kor 8, 1). W rzeczy samej, bez wiedzy nie ma cnót nadających życiu prawy kierunek¹³, które nam pozwalają tak postępować w tym nędznym życiu, byśmy przez nie doszli do życia wiecznego, jedyne prawdziwie szczęśliwego żywota.

22. Istnieje jednak różnica pomiędzy kontemplacją dóbr wiecznych a działaniem pozwalającym nam czynić właściwy użytek z rzeczy tego świata, tak że pierwsza jest mądrością, a druga wiedzą. To prawda, że niekiedy mądrość bywa nazywana wiedzą, jak to widzimy u Apostoła: „Teraz niedoskonale wiem, lecz potem poznam tak, jak sam jestem poznany” (1 Kor 13, 12). Wiedza, o której tu mowa, niewątpliwie oznacza kontemplację Boga, która stanie się najwyższą nagrodą dla świętych. Natomiast kiedy Apostoł mówi: „I tak jednemu dostaje się przez Ducha

¹³ Augustyn wiernie trzyma się tutaj tradycji stoickiej. Stoicy pierwsi podeszli do zagadnienia cnoty i cnotliwego życia jako do sprawy naukowej. (DIOG. LAERT. VII. 125–131; SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposeis pyrrh.*, CYCERO, *Nova Academia I.*) Por. FILON ALEKS., *De virtutibus*.

mowa mądrości, a innemu mowa umiejętności według tegoż Ducha” (1 Kor 12, 8), 1010 to niewątpliwie je wówczas rozróżnia, choć nie wyjaśnia ani ich istoty, ani zachodzącej pomiędzy nimi różnicy, ani cech rozpoznawczych. Zgłębiając nieprzebrane bogactwa Ksiąg Świętych, znalazłem w księdze Hioba takie słowa tego świętego męża: „Oto pobożność to jest mądrość, a odstępować od złego – wiedza” (Job 28, 28 *). Rozróżnienie to ukazuje nam, że mądrość odnosi się do kontemplacji, a wiedza – do działania. W cytowanych słowach Hiob utożsamia pobożność z kultem Boga, co po grecku wyklada się *theosebeia*. Istotnie takie słowo zawierają kodeksy greckie. I cóż ponad Boga wśród wiecznych rzeczywistości? Tylko Jego natura jest niezmienna. A czym jest kult Boga, jeśli nie miłością ku Bogu, miłością, która sprawia, że już teraz pragniemy Go widzieć, że wierzymy i ufamy, iż oglądać Go będziemy. W miarę, jak naprzód postępujemy „teraz widzimy przez zwierciadło, w zagadce widzimy, lecz kiedyś” objawi się nam wyraźnie. To bowiem Apostoł Paweł chce wyrazić, kiedy mówi: „twarzą w twarz”. A Jan rzecze: „najmilsi, teraz jesteście dziećmi Bożymi. A czym kiedyś będziemy, to się nie ujawniło jeszcze. Wiemy tylko, że gdy się to ujawni, podobni będziemy do Niego, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3, 2). Wydaje mi się, że w tych i tym podobnych tekstach jest mowa o mądrości. Natomiast „odstępować od złego”, to niewątpliwie dotyczy rzeczy doczesnych. Bo czasowi będąc, jesteśmy wśród złych rzeczy, od których mamy „odstępować”. Toteż wszystko, cokolwiek czynimy roztropnie, mężnie, z umiarem i sprawiedliwie, to należy do wiedzy, czyli umiejętności postępowania, uczącej nas działać tak, by unikać zła i pragnąć dobra. Odnosi się do niej również i to wszystko, czego uczymy się tytułem przykładu z historycznego poznania i co w odpowiednim dostosowaniu naświetla nasze własne życie.

23. Sądzę, że kiedy mówi się o tych rzeczach, to mamy do czynienia z wiedzą, co należy wyraźnie odróżniać od mądrości. Mądrość odnosi się nie do przeszłych, nie do

przyszłych rzeczy, ale do tych, które są niezależne od zmienności czasu. Nie można bowiem mówić o nich, że były i przestały istnieć, albo że będą, lecz teraz ich nie ma. Nie, ponieważ ten sam byt miały zawsze i zawsze mieć będą. Trwając zaś, nie są związane z jakąś przestrzenią miejsca, ale w swej niecielesnej naturze rzeczywistości umysłowe są bezpośrednio obecne dla wzroku ducha, tak jak rzeczy rozciągnięte są widzialne i dotykalne dla zmysłów ciała. W odróżnieniu od przedmiotów postrzegalnych zmysłami i rozciągniętych przestrzennie, idee, byty umysłowe i niematerialne istnieją niezależnie od wszelkiej rozciągłości przestrzennej, a nawet zmian czasowych. Trwają one niezależnie od biegu czasu, niezmiennie, jako byty poznawalne umysłowo, a nie zmysłowo. Niewielu zdoła uchwycić je wzrokiem ducha. A jeśli osiągną to w tej mierze, w jakiej to jest dostępne, to i tak nie mogą się na tym zatrzymać. Są bowiem jakby odepchnięci przez olśniewający nadmiar blasku. W ten sposób myśl o rzeczach nieprzemijających staje się jednak przemijająca. Lecz ona, przechodząc przez dyscypliny 1011 kształcące umysł, zostaje powierzona pamięci, by była tam, skąd może powrócić, ona, która przemijać musi. Gdyby myśl nie powracała do pamięci, odnajdując tam to, co jej powierzyła, wtedy byłaby jak prostak nieokrzesany i nic nie wiedzący. Musiałaby za każdym razem wracać do samego początku i od nowa rozpoczynać z tego samego punktu, z którego wychodziła za pierwszym razem, ażeby ponownie znajdować to, co już przedtem znalazła, to znaczy tę niematerialną prawdę, którą ma wpoić w pamięć. Weźmy dla przykładu idealny kwadrat. Pozostaje on niematerialnie i bez zmian. Ale nie jest takim w myśli, którą człowiek zachowuje o nim w pamięci, nawet jeżeli tam jest już poza przedstawieniami przestrzennymi. Albo np. gdy dźwięki harmonijnej melodii płyną w czasie, jednakże niezależnie od czasu chwytny i pojmujemy jej rytm, jakby w tajemnicy i głębokim milczeniu. Można na niej zatrzymać myśl, w każdym razie tak długo, jak długo słyszy się śpiew. Potem jednak to, co wzrok duszy uchwycił, chociażby w locie, składa się do łona pamięci i przypominając to sobie można jak gdyby

przeżuwać na nowo, i można naukowo, metodycznie sobie przyswoić to, co się zachwyciło w taki sposób. Gdyby zapomnienie całkowicie zatarło wszystko, nauka może ożywić na nowo to, co już było zupełnie stracone, i pozwala je odnaleźć takim, jakim było.

Krytyka reminiscencji platońskiej

XV. 24. Platon, ten sławny filozof, usiłuje przekonać nas, że dusze żyły już tutaj na ziemi, zanim jeszcze złączyły się z ciałem. Stąd, jego zdaniem, pochodzi, że poznanie jest raczej przypominaniem sobie rzeczy już znanych niż poznawaniem nowych rzeczy. Opowiada np., że jakiś chłopiec, któremu stawiano pytania z zakresu geometrii, odpowiadał jak wielce doświadczony mistrz. Pytany umiejętnie i stopniowo, widział, co należy, i mówił to, co widział¹⁴.

Gdyby to jednak było przypominaniem sobie przedtem nabytych wiadomości, to nie wszyscy mogliby odpowiadać na tego rodzaju pytania. Nie wszyscy bowiem byli geometrami w poprzednim życiu. Geometrów tak rzadko spotykamy, że trudno by ich znaleźć. Raczej chyba należałoby przyjąć, że dusza z natury swej, zgodnie z zamysłami Stwórcy, ogląda naturalne byty umysłowe. Widzi je w pewnego rodzaju niematerialnym świetle właściwym jej naturze, podobnie jak oko ciała w materialnym świetle widzi otaczające je przedmioty, to jest w świetle, jakie można otrzymywać i do jakiego jest dostosowane przez akt stworzenia. W rzeczy samej, jeżeli człowiek może bez pomocy mistrza odróżnić białe od czarnego, to nie z tej racji, że znał już te barwy zanim jego dusza złączyła się z ciałem. A wreszcie, czemuż to jedynie na temat bytów umysłowych można tak słusznie odpowiadać na zρέcznie stawiane pytania, choćby się nawet nie znało danej gałęzi wiedzy? Czemu tak nie jest również i w odniesieniu do rzeczy materialnych?

¹⁴ *Menon* 81 d-84 cytowany według Cyserona, *Tusc.* I. 24, 56, por. *Fedon* 72 e; *Faidr.* 249 c-250. Nie tylko Platona krytykuje tutaj Augustyn, ale także Orygenes, który głosił tę teorię, logicznie związaną z teorią preegzystencji dusz.

1012 Czemuż to nie możemy o nich mówić, jeśliśmy ich nie widzieli lub przynajmniej nie słyszeli o nich lub czytali ich opisu podanego przez tych, którzy je znają?

Nie należy chyba wierzyć temu, że Pitagoras z Samos pamiętał pewne rzeczy tego rodzaju, poznawszy je przedtem z doświadczenia w czasie jednego z pobytów na ziemi w innym ciele; albo temu, co inni opowiadają, że im się to przydarzyło. Są to kłamliwe wspomnienia, podobne do tego, czego najczęściej doświadczamy w marzeniach sennych, gdy wydaje się nam, że przypominamy sobie coś, cośmy uczynili albo powiedzieli, chociaż tego aniśmy czynili, ani mówili. Zdarza się, że takie sny nawiedzają ludzi nawet na jawie, do czego przyczyniają się złe i kłamliwe duchy, którym zależy na budzeniu takich fałszywych mniemań o wędrówce dusz, ażeby ludzi w błąd wprowadzać. Dowodem potwierdzającym, że chodzi tu o przypominanie sobie rzeczy poznanych w poprzednim życiu, byłoby doświadczenie wspólne wszystkim albo prawie wszystkim. A czy przypuszcza się przechodzenie od śmierci do życia i od życia do śmierci, podobnie jak ze snu na jawę i ze stanu rozbudzenia do snu?

Zakończenie księgi

25. Jeśli istotna różnica pomiędzy mądrością i wiedzą na tym polega, że intelektualne poznanie rzeczywistości wiecznych należy do mądrości, a rozumowe poznanie rzeczywistości tego świata – do wiedzy, to nietrudno nam osądzić, co należy stawiać na pierwszym miejscu, a co na ostatnim.

Przypuśćmy, że trzeba by jeszcze szukać innej zasady rozróżniania tych dwóch porządków poznania. Apostoł niewątpliwie podkreśla tę różnicę, kiedy mówi: „Jednemu dostaje się przez Ducha mowa mądrości, a innemu mowa umiejętności według tegoż Ducha” (1 Kor 12, 8). Nawet i wtedy wskazana przez nas różnica występuje bardzo wyraźnie, a mianowicie, że jedno jest intelektualnym poznaniem rzeczywistości wiecznych, a drugie – rozumnym poznaniem rzeczywistości doczesnych, przy czym nikt chyba nie wątpi o wyższości pierwszego z nich.

Pozostawiając więc na boku wszystko, co się odnosi do zewnętrznego człowieka i pragnąc wewnątrznie wznieść się ponad to wszystko, co jest nam wspólne ze zwierzętami, zanim dojdziemy do poznania umysłowych i najwyższych rzeczywistości, które są wieczne, najpierw staje przed nami rozumne poznanie rzeczywistości doczesnych. Także i w nim odkrywamy pewną troistość, podobnie jakśmy ją widzieli w zmysłach ciała i w tym, co one wnoszą do naszej duszy w formie obrazów powierzonych pamięci. Zamiast zewnętrznych przedmiotów, których dosięgają zmysły, mieliśmy wtedy wewnątrznie wbite w pamięć podobieństwa ciał, na których podstawie kształtują się wyobrażenia, kiedy wola jako trzeci czynnik łączy się z jednymi i drugimi. Tak samo na podstawie zewnętrznego przedmiotu kształtowało się widzenie oczu, które wola kierowała ku temu przedmiotowi postrzegalnemu dla zmysłów, łącząc jedno z drugim: i dochodząc do tego jako trzeci termin ¹⁵.

Lecz nie będziemy już w tej księdze wdawać się w te rozwinięcia, żeby, jeśli Bóg pomoże, w następnej dalej prowadzić nasze dociekania i przedstawić to, co odkrywamy.

¹⁵ Streszczenie ostatnich trzech ksiąg i zapowiedź opisu drogi do zdobycia mądrości.

KSIEGA TRZYNASTA

WIARA DROGĄ KU MĄDROŚCI¹

Wstęp

Mądrość i wiedza według prologu św. Jana

I. 1. W poprzedniej, to jest dwunastej księdze, dość obszernie przedstawiliśmy różnicę pomiędzy dwiema funkcjami duszy: tą, która zwraca się ku rzeczywistościom tego świata, przy czym w grę wchodzi nie tylko poznanie, ale również i działanie, oraz drugą, znacznie wyższą funkcję, która oddaje się kontemplacji rzeczywistości wiecznych, i kończy się na samym poznaniu². Sądzę jednak, że pożytecznie będzie, gdy dla tym łatwiejszego ich rozróżnienia, dołączę jeszcze teksty Pisma św.

2. Ewangelista Jan tak rozpoczyna swą Ewangelię:

„Na początku było Słowo,
a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo.
Ono było na początku u Boga.

Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic.
To, co istnieje, w Nim życiem było³,
a życie było światłością ludzi.
A światłość w ciemnościach świeci,
lecz ciemność jej nie ogarnęła.

¹ Zob. Posłowie, n. 34, str. 597.

² XII. XIV, 22 – XV, 25, str. 374–379.

³ Por. IV, przyp. 2, str. 151.

Zjawił się człowiek wysłany przez Boga, imieniem Jan. Przyszedł on na świadectwo, by świadczyć o światłości, aby wszyscy uwierzyli przez niego. Nie był on światłością, miał jedynie świadectwo złożyć o światłości. Istniała bowiem już prawdziwa światłość, która oświeca każdego człowieka przychodzącego na świat.

Słowo było na świecie
i świat stał się przez Nie;
a jednak świat Go nie poznał.
Przyszło do swej posiadłości,
ale swoi Go nie przyjęli.
Tym zaś wszystkim, którzy je przyjęli,
dało moc, aby się stali synami Bożymi;
tym, którzy wierzą w imię Jego,
którzy nie z krwi ani z pożądliwości ciała,
ani z woli męża, lecz z Boga się narodzili.

A Słowo stało się ciałem
i zamieszkało wśród nas.
A myśmy ujrzeli chwałę Jego,
chwałę, jaką otrzymuje Jednorodzony od Ojca,
pełen łaski i prawdy" (J 1, 1-14).

W tekście tym – a przytoczyłem go w całości – w początkowej części jest mowa o rzeczywistościach niezmiennych i wiecznych, których kontemplacja czyni nas szczęśliwymi. Dalszy jego ciąg mówi o rzeczywistościach wiecznych i doczesnych, mieszając je z sobą. Z tej racji jedne rzeczy odnoszą się tutaj do mądrości, a inne do wiedzy, zgodnie z rozróżnieniem przeprowadzonym przez nas w księdze dwunastej.

Oto pierwsze zdania cytowanego tekstu: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic. To, co istnieje, w Nim życiem było, a życie było światłością ludzi. A światłość w ciemnościach świeci, lecz ciemność jej nie ogarnęła”. Słowa te niewątpliwie odnoszą się do życia kontemplacyjnego, 1014 do-

stępnego jedynie dla intelektualnego rozumienia. Im bardziej ktoś postąpi w tych rzeczach, tym jest mędrszy.

Lecz dalsze słowa: „A światłość w ciemnościach świeci, lecz ciemność jej nie ogarnęła”, wskazują na konieczność wiary, by przyjąć to, czego się nie widzi. „Ciemności” oznaczają tu, że serca nieśmiertelnych odwróciły się od światła i stały się mniej zdolne do jego oglądania. Dlatego Ewangelista dodaje: „Zjawił się człowiek wysłany przez Boga, imieniem Jan. Przyszedł on na świadectwo, by świadczyć o światłości, aby wszyscy wierzyli przez niego”. To, o czym tu mowa, działo się już w czasie i należy do wiedzy objętej nauką historii. Człowieka Jana wyobrażamy sobie na podstawie znajomości natury ludzkiej wprowadzonej do naszej pamięci. W taki sam sposób myślą o tym i ci, którzy wierzą, i ci, którzy nie wierzą. I jedni, i drudzy wiedzą, co to jest człowiek, którego zewnętrzną część, to jest ciało, oglądają oczami ciała. Co do wewnętrznej części, to jest duszy, tę oni znają, znając siebie i dzięki obcowaniu z innymi ludźmi. Mogą więc rozumieć, co to znaczy: „Był człowiek imieniem Jan”, bo i imiona też znają, sami je wypowiadając lub słysząc. Natomiast słowa: „wysłany przez Boga”, przyjmują tylko ci, którzy wiarę przyjmują. Ci zaś, którzy wiary nie mają, nie przyjmują ich, albo wahają się powątpiewając, albo nie wierzą. Ci wszyscy należą do tego rodzaju ludzi, którzy w sercu swoim mówią: „Nie masz Boga” (Ps 13, 1). Tacy ludzie, słysząc przytoczone słowa, zastanawiają się, myśląc: co to jest Bóg? i co znaczy: być posłanym przez Boga? Wyobrażają sobie przy tym te rzeczy nie tak jak one w rzeczywistości się przedstawiają, ale tak, jak ich na to stać.

1. Wiara jest wiedzą o szczęściu

Wiara jest sprawą człowieka wewnętrznego

3. Lecz sama wiara – którą postrzega w swym sercu każdy, kto wierzy i której nie widzi ten, kto nie wierzy – należy do innego porządku poznania.

Poznajemy ją zupełnie inaczej niż ciała. Te bowiem widzimy oczyma ciała, i nawet gdy są nieobecne, możemy przedstawiać je sobie dzięki obrazom przechowywanym w pamięci. Inaczej też znamy te rzeczy, których nigdy nie widzieliśmy, ale jednak wytwarzamy sobie o nich jakieś pojęcie na podstawie innych rzeczy widzianych już i zachowanych w pamięci. Zwracamy się do nich, kiedy chcemy, tak że widzimy je tam, a raczej widzimy jaśniej ich obrazy zapisane przez nas w pamięci, które oglądamy przypominając je sobie. Inaczej także znamy żywego człowieka: choć patrząc nań nie widzimy jego duszy, jednak mamy o niej jakieś pojęcie na podstawie znajomości własnej duszy, i tak tłumaczymy sobie zewnętrzne zachowanie się tego człowieka. Zatem rozpoznając wzrokiem, znamy go również za pośrednictwem myśli.

Nie w taki jednak sposób ten, kto wierzy, widzi wiarę obecną w swym sercu. Jest to wiedza najpewniejsza. Sumienie głośno ją obwołuje. Choć mamy nakazane, żeby wierzyć, ponieważ tego, w co mamy wierzyć nie możemy 1015 widzieć, jednakże samą wiarę – kiedy jest w nas obecna – widzimy w nas. Bo wiara jest obecna nawet wtedy, gdy się odnosi do rzeczy nieobecnych. Jest wewnętrzna, nawet wtedy, gdy jej przedmiotem są rzeczywistości zewnętrzne. Widzi się ją, choć sama jest nastawiona na rzeczy niewidzialne; jest ona bowiem czymś docześnie istniejącym w sercu człowieka. A jeśli z wierzących, ludzie stają się niewierzącymi, wówczas wiara ginie i opuszcza ich. Niekiedy nawet wiara trzyma się błędnych nauk. Istotnie, zdarza się, że mówimy: Wierzył i ta wiara go omyliła. Nie można mówić, że taka wiara, jeśli można ją nazwać wiarą, ginie przez grzeszne zaniedbanie, kiedy ją usuwa odkrycie prawdy. Przeciwnie, jest to zgodne z najgłębszymi jej aspiracjami, że wiara w rzeczy prawdziwe przeobraża się w ich rzeczywistość. Nie można przecież powiedzieć, że wiara ginie, kiedy się widzi to, w co się wierzyło. Bo czy można nazywać to jeszcze wiarą, kiedy List do Żydów podaje jej definicję mówiąc, że jest to silne przeświadczenie o prawdziwości rzeczy, których się nie widzi (Hbr 11, 1)?

4. Oto dalszy ciąg cytowanego tekstu: „Przyszedł on na świadectwo, by świadczyć o światłości, aby wszyscy uwierzyli przez niego”. Działanie – jak mówiliśmy – wiąże się z czasem. Istotnie, w czasie składa się świadectwo, chociażby dotyczyło ono rzeczywistości wiekuistej, jaką jest światło duchowe. Jan przyszedł po to, by świadczyć o światłości: „Nie był on światłością”. Ewangelista dodaje: „Istniała prawdziwa światłość, która oświeca każdego człowieka przychodzącego na świat. Słowo było na świecie, i świat stał się przez nie, a jednak świat go nie poznał. Przyszło do swej posiadłości, ale swoi go nie przyjęli”. Wszyscy znający łacinę rozumieją znaczenie tych słów dzięki znajomości rzeczy poprzednio poznanych. Niektóre z tych rzeczy są poznawane przez zmysły, np. człowiek, świat, którego ogrom objawia się nam z taką oczywistością, a także i dźwięk słów, ponieważ słuch również jest zmysłem cielesnym. Inne rzeczy są nam znane przez rozum, np. kiedy tekst powiada: „swoi go nie przyjęli”, rozumiemy, że słowa te oznaczają: nie uwierzyli w niego. Znaczenie to poznajemy nie dzięki któremuś ze zmysłów ciała, ale na drodze rozumowej. Co do samych słów – nie ich dźwięku, lecz znaczenia – to poznajemy je po części dzięki zmysłom, a po części przez rozum. Nie pierwszy raz słyszymy te słowa. Jużśmy je słyszeli. I to nie tylko słowa, ale i ich znaczenie. Poznawszy je, zachowujemy w pamięci i tam je rozpoznajemy. Mówię np.: „świat – *mundus*”. Słowo składa się z dwóch sylab. Jest to dźwięk, a więc rzeczywistość cielesna, znana nam dzięki ciału, w danym wypadku za pośrednictwem ucha. Ale również i to, co słowo oznacza, jest znane za pośrednictwem ciała, tym razem oczu. Bo świat – w tej mierze w jakiej jest znany – poznają ci, którzy go widzą. Inaczej rzecz się ma z czterosylabowym słowem „*crediderunt* – uwierzyli”. Dźwięk będący czymś materialnym, przenika do uszu ciała. Znaczenie zaś nie jest rozpoznawane przez żaden ze zmysłów ciała, ale przez rozum. Istotnie, gdybyśmy przez władzę duchową nie wiedzieli, co znaczy: „*crediderunt* – uwierzyli”, nigdy byśmy nie zrozumieli, co odrzucili ci, o których powiedziano: „Ale swoi go nie przyjęli”.

Zatem dźwięk słowa z zewnątrz dochodzi do uszu i tak dociera do zmysłu zwanego słuchem. Postać człowieka poznajemy 1016 po części w nas, przez zmysł wewnętrzny, a częściowo od zewnątrz, w osobie innych ludzi, przez zmysły ciała: przez oczy, gdy się ją widzi, przez słuch – słysząc, przez dotyk – trzymając i dotykając. Również i obraz tej postaci zachowuje się w naszej pamięci, oczywiście niecielesny obraz, a jednak do ciała podobny. A wreszcie zachwycająca piękność świata przedstawia się od zewnątrz: wzrokowi oraz – jeśli coś dotykamy – zmysłowi zwanemu dotykiem. I świat również zachowuje swój obraz wewnątrz nas, w pamięci. Do tego obrazu zwracamy się, myśląc o nim, gdy jesteśmy ścianami odgradzeni od świata albo gdy o nim rozmyślamy w ciemności. Ale rzeczy te wyjaśniliśmy już dość obszernie w księdze jedenastej⁴, mówiąc o obrazach rzeczy materialnych, które to obrazy są niewątpliwie niecielesne, mimo że są podobne do ciał i przynależą do życia człowieka zewnętrznego. Otóż teraz mówimy o człowieku wewnętrznym oraz o posiadanej przezeń wiedzy, która dotyczy rzeczy doczesnych i zmiennych. Kiedy człowiek wewnętrzny zwraca na coś uwagę – choćby to była rzecz należąca do dziedziny człowieka zewnętrznego – winien to czynić w taki sposób, by przez to wzbogacić wiedzę swojego rozumu. W taki sposób to, co jest nam wspólne z istotami żyjącymi pozbawionymi rozumu, odnosi się jednak do dziedziny wewnętrznego człowieka przez ten rozumny użytek, jaki z tego czynimy. Dlatego też nie można mówić, że używamy rzeczy tak samo, jak istoty żyjące pozbawione rozumu.

*W jakim znaczeniu mówimy o „jednej wierze” wszystkich wierzących*⁵

II. 5. Nad wiarą więc wypada nam teraz zastanowić się nieco dłużej. Tak wypada z logicznego układu tej książki.

⁴ II, 2–5, str. 331–336.

⁵ Teologia znajduje tutaj (oraz w zakończeniu ks. XIII, XIX, 24, str. 415–418) pierwsze syntetyczne sformułowanie aktu wiary. Formuły Augustyna zostaną przyjęte jako wyraz oficjalnej wiary Kościoła na Synodzie w Orange (Dz. 178–200),

Wierzącymi nazywa się tych, którzy mają wiarę; niewierzącymi zaś – tych, którzy jej nie mają, jak ci, którzy nie przyjęli Syna Bożego, gdy przyszedł do swoich. Chociaż powstaje ona w nas „ze słyszenia”, nie jest jednak związana ze zmysłem, który zwiemy słuchem, ponieważ nie jest dźwiękiem. Nie dotyczy również wzroku ciała, nie będąc ani barwą, ani kształtem cielesnym. Ani ze zmysłem dotyku się nie łączy, bo nie masz w niej konsystencji cielesnej; ani z żadnym ze zmysłów. Wiara bowiem – to sprawa serca^a, a nie ciała. Jest ona nie zewnątrz nas, ale w naszym wnętrzu. Żaden człowiek nie widzi jej w innym, ale każdy w sobie ją widzi. A wreszcie można udawać ją albo domyślać się jej obecności tam, gdzie jej nie ma. Dzieje się tak, ponieważ każdy widzi swą wiarę w sobie, a w innych jej nie widzi, tylko przypuszcza jej istnienie. Tym bardziej zaś wierzy w jej obecność, im lepiej postrzega owoce, jakie zazwyczaj wiara rodzi przez miłość (Ga 5, 6). Oto dlaczego wiara jest wspólna tym wszystkim, o których mówi Ewangelista w dalszym ciągu cytowanego tekstu: „Tym zaś wszystkim, którzy je przyjęli, dało moc, aby się stali synami Bożymi; tym, którzy wierzą w imię jego, którzy nie z krwi ani z pożądliwości ciała, ani z woli męża, lecz z Boga się narodzili”. Taka wiara jest czymś wspólnym. Nie w taki sposób jest wspólna jak jakiś kształt cielesny jest powszechnie i wspólnie dostępny dla oczu wszystkich tych, dla których jest obecny, bo w takim wypadku ten sam przedmiot w pewnym sensie powoduje widzenie wszystkich widzących go. Ale w takim znaczeniu jak mówi się, że twarz ludzka jest wspólna wszystkim ludziom; wiadomo bowiem, że każdy ma własne oblicze. Z pewnością słusznie mówimy, że wiara wyciśnięta w sercu każdego z wierzących odnosi się do tej samej nauki. Czym innym jednak jest wiara 1017

a św. Tomasz z Akwinu bez przerwy powołuje się na naukę św. Augustyna (*Comment. in Sent.*, II dist. 23–25; *De Veritate*, q. XIV; *Summa Theol.*, 2 a–2 ae q. 1–12; *In Boetium De Trinitate*, II. 1 ad 4). Cała teoria św. Augustyna sprecyzuje się jeszcze, kiedy się zetknie z pelagianizmem, i wyrazi się w całej pełni w Komentarzu do św. Jana, *In Jo. Tract.* (szczególnie 96–98, P. L. 35, 1868–1883).

^a Tzn. najgłębszej rzeczywistości w człowieku – stworzonym, aby znać i kochać: „Stworzyłeś nas, Panie, dla siebie i serce nie zażywa spokoju tak długo, jak w Tobie nie spocznie” (*Wyzn.* I. I. 1).

jako to, w co się wierzy, a czym innym wiara, przez którą się wierzy. To, w co się wierzy, jest obecne w zdarzeniach teraźniejszych, przeszłych i przyszłych. Lecz sama wiara jest w duszy wierzącego i postrzegalna jest wyłącznie dla tego, kto ją posiada. Jest ona i w duszach innych. Ale ta wiara jest nie ta sama, tylko podobna. Jest ona nie numerycznie, ale gatunkowo ta sama. Jednakże ze względu na podobieństwo i zupełny brak różnic, mówimy raczej o wierze jednej, a nie o wielu. Przecież widząc dwóch ludzi niezwykle do siebie podobnych, mówimy o jednej twarzy, dziwiąc się, że odnajdujemy ją u dwóch różnych ludzi. Dlatego to łatwiej było powiedzieć o mnóstwie dusz, że była dusza jedna, mimo że każdy miał własną duszę, jak czytamy w Dziejach Apostolskich (4, 32), albo kiedy Apostoł mówi: „Jedna wiara” (Ef 4, 5), to zdaje się, że nawet trudniej i zbyt zuchwale byłoby powiedzieć, że tyle jest wiar, ilu wierzących. A jednak gdy Chrystus mówi: „O niewiasto! Wielka jest wiara twoja!” (Mt 15, 28), a do Piotra: „Małej wiary, czemuś zwątpił?” (Mt 14, 31), znaczy to, że każdy ma wiarę, która jest jego własną wiarą. Mówi się jednak, że wierzący w te same rzeczy mają jedną i tę samą wiarę, podobnie jak mówi się, że chcący tego samego mają tylko jedną wolę. Istotnie, gdy wszyscy chcą tej samej rzeczy, to każdy widzi swoje własne pragnienie, u innego zaś jest ono dlań niewidoczne, chociaż i tamten chce tego samego. A jeśli ta wola u innego człowieka objawia się w pewnych znakach, wówczas raczej wierzy się w jej istnienie, niż się ją widzi. I odwrotnie, u każdego, kto jest świadom siebie, nie jest to już wiarą w posiadanie przez siebie tej woli, lecz bardzo jasne jej widzenie.

Pewne pragnienia wspólne wszystkim

III. 6. Istnieje wśród istot rozumnych jakaś tak wielka wspólnota dążeń, że chociaż jeden nie widzi pragnień drugiego, to jednak niektóre pragnienia są wspólne wszystkim i są znane każdemu nawet indywidualnie. Choć poszczególny człowiek nie wie, czego chce drugi człowiek, jednak wie, czego w pewnych dziedzinach pragną wszyscy ludzie.

Stąd wywodzi się żart przypisywany pewnemu aktorowi. Opowiadają, że obiecał on powiedzieć na następnym przedstawieniu w pełnym ludzi teatrze, czego wszyscy pragną i o czym myślą. W oznaczonym dniu tłumy zbiegły się do teatru liczniej niż zwykle. W powszechnym milczeniu, gdy wszyscy zawisli u jego ust – jak powiadają – zawołał ów aktor: „Kupić chcecie tanio, ale drogo sprzedać”⁷. W tych słowach błazna wszyscy rozpoznali istotną treść swych myśli. Objawił im prawdę oczywistą dla wszystkich, a jednak nieoczekiwaną. Toteż nie skąpiono mu oklasków.

Skąd jednak wzięło się to pełne napięcia oczekiwanie, gdy zapowiedział, że wyjawi, czego wszyscy pragną? – Czy nie stąd, że wola innych ludzi jest przed nami zakryta? Ale czy wszystkim jest ona nie znana? Czyż nie istnieją uczucia, których każdy bez cienia wątpliwości może domyślać się również u innych, opierając się przy tym na własnym doświadczeniu i wnioskując na zasadzie powszechności pewnych uczuć oraz wpływu, jaki na nie wywierają natura i jej ułomności? A jednak to coś zasadniczo różnego: widzieć własne pragnienia czy wnioskować o woli innych, choćby z największą pewnością. Oto przykład z dziedziny spraw ludzkich: Jestem równie pewien istnienia Rzymu jak Konstantynopola. Lecz Rzym widziałem własnymi oczyma, a o Konstantynopolu nie wiem nic poza relacjami innych. A co do naszego błazna? – Uświadomienie sobie własnych uczuć albo doświadczenie dające znajomość innych, pozwoliły mu wnosić, że wspólnym pragnieniem wszystkich jest kupić tanio i drogo sprzedać.

Jest to rzeczywista ułomność. Przeto każdy może się jej przeciwstawić czy to w imię sprawiedliwości, czy też wskutek innej, przeciwnej jej złej skłonności. 1018 Znam człowieka, któremu zaproponowano kupno książki. Widząc, że sprzedawca nie zna jej wartości i żąda wprost śmiesznie niskiej ceny, człowiek ów dał za nią słuszną cenę i nie spodziewającemu się tego sprzedawcy wypłacił sumę znacz-

⁷ Plaut, *Epidicus* 51. Augustyn lubi przytaczać przykłady wszystkim znane jeszcze z ławek szkolnych. Tak jeszcze zacytuje Enniusza niżej i Terencjusza na str. 395.

nie wyższą od żądanej. A co powiemy o człowieku, który za niską cenę sprzedaje spadek po rodzicach, a drogo płaci za nasycenie swych namiętności? Moim zdaniem takie wyuzdanie nie jest nie do wiary. Jak się poszuka, to się je znajdzie. A nawet bez szukania spotyka się ludzi, którzy przez złość swoją zadają kłam oświadczeniu owego kome-dianta, ponieważ bardzo wysoką cenę płacą za swoje swawole, a ojcowiznę sprzedają za grosze. Znamy również ludzi powodowanych wspaniałomyślnością, którzy drożej płacili za zboże niż je później odprzedawali.

Stary poeta Enniusz powiedział: „Wszyscy śmiertelni pragną pochwały”. Niewątpliwie mówiąc tak zakładał u innych istnienie uczuć, jakich sam doświadczał. Zdawało się, że w słowach tych wyrażał powszechną wolę wszystkich. Gdyby ów aktor powiedział: „Chcecie być chwaleni, a nikt z was nie pragnie nagany”, zapewne i to również uznano by za wyraz woli wszystkich. A przecież są ludzie nienawidzący swych wad. Z racji swych grzechów czują oni odrazę do samych siebie. Tacy ludzie nie znoszą pochwał i okazują wdzięczność strofującym, ponieważ nagana prowadzi ich do poprawy.

Gdyby wspomniany aktor powiedział: „Wszyscy chcecie być szczęśliwi, a nikt nie chce być nieszczęśliwy”, wówczas z pewnością nie byłoby nikogo, kto by nie odnalazł takiego pragnienia w swej woli. W rzeczy samej, niezależnie od treści pragnień ukrytych w tajemnicy serca, nikt nie odstępuje od tego pragnienia dobrze znanego wszystkim i obecnego we wszystkich.

Wszyscy pragną szczęścia, lecz różnie je pojmują

IV. 7. Dziwna to rzecz. We wszystkich odnajdujemy tę samą wolę uchwycenia i zachowania szczęścia, a jednak te ich pragnienia są tak różne i nawet rozbieżne; nie w tym wprowadzie, by szczęścia nie chcieli, ale w tym, jak je pojmują.

Bo gdyby wszyscy je znali, to jedni nie dopatrywaliby się go w cnocie duszy, inni w rozkoszach ciała, a jeszcze inni i w jednym, i w drugim, albo jeszcze w tym, albo owym.

Istotnie, każdy widzi szczęśliwość życia w tym, co w jego oczach przedstawia się jako najbardziej powabne. Jakżeż więc tak gorąco miłują to, o czym nie wszyscy wiedzą? Któż może kochać to, czego nie zna? Mówilem już o tym w poprzednich księgach^a. Czemu więc wszyscy miłują szczęście, kiedy nie wszyscy je znają? A może wszyscy wiedzą, co to jest szczęście, ale nie wszyscy wiedzą, na czym ono polega, i stąd powstaje taka różność opinii? To zupełnie tak, jak gdyby chodziło o jakieś miejsce na świecie, w którym powinien chcieć przebywać każdy, kto chce szczęśliwie żyć, a nie w ten sam sposób go szukał. Nie każdy szuka szczęścia tam, gdzie jest szczęście; podobnie jak nie pyta, czym ono jest. Bo to jasne, jeśli szczęście jest w rozkoszach ciała, wówczas szczęśliwy jest ten, kto się im oddaje. A jeśli jest w cnocie, to szczęśliwy jest ten, kto się nią cieszy. Jeśli zaś jest w jednym i drugim, to szczęśliwy ten, kto ma jedno i drugie. A ponieważ jeden mówi: „Żyć szczęśliwie – to używać przyjemności ciała”, drugi zaś: „Żyć szczęśliwie – to cieszyć się cnotą ducha”, to czyż nie wynika z tego, że albo obaj 1019 nie wiedzą, co to jest życie szczęśliwe, albo nie obydwaj je znają. Jakżeż więc obaj mogą je umiłować, jeśli nikt nie może kochać tego, czego nie zna?

A może to my pomyliliśmy się, podając jako absolutnie prawdziwe i pewne, że wszyscy ludzie pragną żyć szczęśliwie? Jeśli np. żyć szczęśliwie – to żyć cnotliwie, w takim razie jak może chcieć szczęśliwego życia ten, kto nie chce żyć cnotliwie? Czyż nie lepiej powiedzieć: Ten człowiek nie chce żyć szczęśliwie, bo nie chce żyć zgodnie z wymogami cnoty, co jest jedynym sposobem szczęśliwego życia? Zatem nie wszyscy chcą żyć szczęśliwie, a nawet niewielu tego pragnie, jeśli nie można być szczęśliwym nie żyjąc cnotliwie, a wielu tego nie chce. Czyżby fałszywe było stwierdzenie samego Cyserona, który akademikiem będąc (a przecież akademicy wątpią o wszystkim), o tym nie wątpił. Chcąc przyjąć w swym dialogu *Hortensjusz*^b jako punkt

^a Np. VIII. IV, 6–7, str. 268–270; V, 8; X. I, 1–3, str. 307–311.

^b Zaginiony dialog Cyserona, z którego najważniejsze zachowane fragmenty znajdują się u Augustyna (wyd. M. Ruch, Paryż 1958, str. 178). Temat dzieła:

wyjścia dla dyskusji jakiś pewnik, co do którego nikt nie ma wątpliwości, powiada: „Z pewnością wszyscy chcemy być szczęśliwi”. Dalecy jesteśmy od przypuszczeń, że to błąd. Ale co o tym myśleć? Czy należy twierdzić, że żyć szczęśliwie, to nic innego jak cnotliwie żyć, a przecież ten, kto nie chce żyć cnotliwie, jednak chce szczęśliwego życia? Wydaje się to zbyt niedorzeczne. To tak, jak gdybyśmy powiedzieli: „Ten, kto nie chce żyć szczęśliwie, chce szczęśliwie żyć”. Któż by przyjął taką sprzeczność? A jednak z konieczności w nią popadamy, bo to prawda, że wszyscy chcemy żyć szczęśliwie, a zarazem nie wszyscy chcą żyć tak, jak jedynie żyje się szczęśliwie.

Dwa warunki szczęśliwości

V. 8. Może następująca uwaga będzie wyjściem z tej trudności nie do rozwikłania: Jak mówiliśmy, każdy widzi szczęście w tym, co mu sprawia najwięcej radości, a więc Epikur w przyjemności, Zenon w cnocie, ten w tym, a tamten w czymś innym jeszcze. Czy w takim razie nie moglibyśmy powiedzieć, że żyć szczęśliwie, to znaczy żyć według tego, co jest dla nas radością? Nie pomylimy się w takim wypadku mówiąc, że wszyscy chcą być szczęśliwi, ponieważ każdy chce żyć według tego, co mu sprawia przyjemność. Gdyby tak powiedziano tłumowi w teatrze, wszyscy by to odnaleźli w swoich pragnieniach. A jednak Cyzero, który sam przez rozmówcę w wymienionym dialogu wypowiada takie twierdzenie, zbija je ku zawstydzeniu myślących w ten sposób: „Oto ludzie, którzy gorliwie rwą się do dysput, chociaż nie są przecież prawdziwymi filozofami, mówią, że szczęśliwi są wszyscy, którzy żyją tak jak sami chcą” (myśmy to określili takimi słowy: „Według tego, co kogo raduje”). I ciągnie dalej: „Twierdzenie to jednak fałszywe: jeśli się bowiem chce tego, czego się chcieć nie godzi, to samo takie pragnienie jest nieszczęściem. Mniejszym nieszczęściem jest nie móc osiągnąć tego, czego

obrona filozofii, zachęta do poszukiwania najwyższej mądrości. Przeczytanie *Hortensjusza* było wielkim wstrząsem dla Augustyna i poważnie przyczyniło się do jego nawrócenia (*Wyznania*, III. IV. 7).

się chce, niż osiągnąć to, czego chcieć nie należy”¹⁰. Świetnie i bardzo słusznie powiedziane! Któż bowiem byłby tak zaślepiony duchowo, tak obcy piękności dobra, tak pogrążony w brzydocie zła, by nazwać szczęśliwym tego, kto niegodziwie i haniebnie żyje, dlatego że żyje, jak mu się podoba, że nikt mu w tym nie przeszkadza i nie śmie go upomnieć, a nawet wielu pochwała zgodnie z tym, co mówi Pismo św.: „Chwałą grzesznika za jego zachcianki, a czyniącego zło błogosławia” (Ps 9, 24). Spełnia on swoje najbardziej bezecne i niegodziwe pragnienia. I dlatego nazywa się szczęśliwym, że żyje, jak mu się podoba. Czy jednak, będąc nędznym, nie byłby mniej nędzny, gdyby nie mógł mieć nic z tego, czego tak przewrotnie pragnie? **1020** Zła wola, ona to czyni człowieka nieszczęśliwym. Lecz człowiek staje się jeszcze nieszczęśliwszy, jeszcze bardziej nędzny, mając władzę spełnienia żądań złej woli. A ponieważ to prawda, że wszyscy ludzie chcą być szczęśliwi, i że do tego jednego zdążają z najgorętszą miłością i ze względu na to pragną wszystkich innych rzeczy, a z drugiej strony, ponieważ nikt nie może kochać tego, o czym w ogóle nie wie, ani czym jest, ani jakie jest – to wynika stąd, że wszyscy wiedzą, co to jest życie szczęśliwe. Otóż wszyscy szczęśliwi mają to, czego pragną; choć nie wszyscy mający, co chcą mieć, są szczęśliwi. Zatem nieszczęśliwi są ci, którzy albo nie mają tego, czego chcą, albo mają to, czego pragną w nieprawy sposób. A więc szczęśliwy jest jedynie ten, który ma wszystko, czego chce, a zło odrzuca.

1^o Dobrze żyć

VI. 9. Jeśli więc na tych dwóch warunkach opiera się szczęśliwość życia, jeśli jest ona wszystkim znana i wszystkim droga, to dlaczego ludzie, nie mogąc mieć tych dwóch rzeczy naraz, wybierają raczej posiadanie tego, co chcą mieć, niż to, żeby chcieć dobra prawą wolą, nawet jeżeli go nie mają?

¹⁰ Fragm. 60, wyd. M. Ruch, zacytowany także w *De beata vita*, II, 16, tłum. A. Świderkówna (Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, t. I, Warszawa 1953, str. 18).

Czyżby to było następstwo zepsucia rodzaju ludzkiego, że w braku obu czynników koniecznych do szczęścia – a mianowicie posiadania tego, co się chce mieć, i odrzucenia zła – wybiera raczej to, co nas od szczęścia oddala. Bo jeśli ktoś osiąga takie rzeczy, których pragnienie jest grzechem, to dalej jest od szczęścia niż ten, kto ich nie ma.

Tymczasem należałoby wybrać raczej wolę dobra i wyżej ją stawiać nawet wtedy, gdy ona nie osiągnęła tego, czego pragnie. Zaiste, bardzo zbliża się do szczęścia ten, kto dobrą wolą pragnie tego, czego chce, tak że po jego osiągnięciu byłby szczęśliwy. Rzecz jasna, że nie zło, lecz dobro czyni człowieka szczęśliwym w chwili, kiedy staje się szczęśliwy. Zatem posiada on już coś z tego dobra, coś, co nie jest bez znaczenia, jeśli jego wola jest dobra, jeżeli pragnie się cieszyć wszystkimi dobrami, do jakich jest zdolna natura ludzka, i nie szuka radości w spełnianiu czy posiadaniu rzeczy złych. Otóż dobra, jakie możemy mieć w tym naszym nędznym życiu, są osiągane przez człowieka, kiedy zdąża do nich roztropnie, z umiarem, mężnie i sprawiedliwie¹¹, a w miarę jak to uzyskuje, jest mu dawane również i tamto. Dzięki tym cnotom nawet wśród zła człowiek jest dobry. A gdy ustaną wszystkie rzeczy złe, a wszystkie dobre osiągną swą pełną miarę, wówczas będzie szczęśliwy.

2^o *Mieć to, czego się pragnie*

VII. 10. Oto dlaczego w tym śmiertelnym życiu, pełnym błędu i nędzy, wiara w Boga jest bardzo potrzebna.

Jedynym źródłem dobra – wszystkich dóbr, jakiegokolwiek by one były, a zwłaszcza tych, które człowieka czynią dobrym i które uczynią go szczęśliwym – jest Bóg. Od

¹¹ Czyli przez zasadnicze cztery cnoty moralne, stawiane na pierwszym miejscu już przez starych stoików (np. Chryzopa; zob. H. von ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, II. 60). Św. Hieronim sam podkreśla, że te zasadnicze cnoty pochodzą z ich katalogów. (*List* 66, 3, P. L. 22, 640 do Pammachiusza, tłum. J. Czuj, t. II, Warszawa 1953, str. 82–83). One występują także w *Hortensjuszu* Cyserona.

Niego dobra spływają na człowieka i w ten sposób stają się dlań dostępne.

Lecz kiedy ten, kto wśród trudności i nędzy obecnego życia pozostał dobry i sprawiedliwy, przejdzie do życia szczęśliwego, wówczas nastąpi to, co teraz jest niemożliwe, a mianowicie, że człowiek będzie żyć tak, jak tego chce. Gdyż w szczęśliwości owej nie będzie chciał żyć źle. Nie będzie pragnąć tego, czego mu brak i nie zabraknie mu tego, czego by chciał. Wszystko, co kocha, będzie tam obecne. I nie będzie pragnąć niczego, czego by tam nie było. 1021 Wszystko, co tam będzie, będzie dobrem, a Bóg najwyższy – dobrem najwyższym. I będzie Bóg dostępny dla miłujących Go, by się Nim radowali. A co jest szczytem szczęścia, to pewność, że tak będzie zawsze.

Filozofowie, każdy według własnego mniemania, budowali sobie swoje życie szczęśliwe. Wyobrażali sobie przy tym, że sami i osobistym wysiłkiem podolają temu, co dla ogółu śmiertelnych jest niemożliwe, to jest zdołają żyć jak chcą. Myśleli oni, że nikt nie może być szczęśliwy, nie mając tego, czego pragnie, i znosząc to, czego nie chce. Tak, ale kto – niezależnie od tego, jaki rodzaj życia uważa za szczęśliwy – nie chciałby zachować go na zawsze?

A dla kogo to będzie możliwe? Kto by chciał stale walczyć z przeciwnościami, żeby je mężnie znosić, chociaż chce je mężnie znieść, gdy się narzucają? Kto chce cierpieć i żyć w udręce, nawet jeżeli by zdołał mocą cierpliwości zachować sprawiedliwość i żyć w sposób godny pochwały? Znoszący przeciwności – w pragnieniu zdobycia lub obawie utraty tego, co godziwie lub niegodziwie miłowali – uważali je za przemijające. Wielu bowiem poprzez przemijające przeciwności zdążało mężnie do trwałych dóbr. Ci zatem są szczęśliwi nadzieją, nawet wśród przemijającego zła, poprzez które dochodzą do dóbr nieprzemijających. Lecz ten, kto jest szczęśliwy nadzieją, nie jest jeszcze szczęśliwy. On dopiero cierpliwie oczekuje szczęśliwości, której jeszcze nie posiada. Lecz ten, kto cierpi bez żadnej takiej nadziei, bez żadnej nagrody, ten – nawet najlepiej wytrzymując przeciwności – nie jest naprawdę szczęśliwy. Bo nie można powiedzieć, żeby nie był nieszczęśliwy z tej

racji, że byłby jeszcze nieszczęśliwszy nie mając cierpliwości w znoszeniu swego utrapienia. Przypuśćmy nawet, że byłby mu oszczędzone cierpienia ciała, które z musu wytrzymuje, to i tak nie można by go nazwać szczęśliwym, ponieważ nie żyje, jak tego pragnie. Pomijam cierpienia bez liku, które, nie tykając ciała, ranią tylko duszę, i które chcielibyśmy wykluczyć z naszego życia. Z pewnością chcielibyśmy, jeśli to możliwe, być zdrowi i nietknięci, chcielibyśmy uniknąć dolegliwości ciała i – gdybyśmy mieli tę władzę – zapewnić niezniszczalność nawet ciała. Nie mając jednak tego przywileju i pozostając w niepewności, człowiek nie żyje tak, jak chce. Choć męstwo przygotowuje go do przyjęcia równym umysłem wszelkich przeciwności – obojętne jakiegokolwiek by one były – woli jednak, żeby go one nie spotykały, i jeśli to tylko możliwe, uchyla się przed nimi. Nawet gotów na wszystko, jeżeli to od niego zależy, jednych rzeczy pragnie, a innych unika. Jeśli zaś popadnie w to, czego unika, to chce znieść pogodnie, że stało się nie tak, jak chciał. W ten sposób wytrzymuje i nie daje się zgniebić, choć wołałby nie dźwigać tego brzemienia. A więc, czy żyje on tak, jak chce? Czy można tak twierdzić na tej podstawie, że mężnie znosi przeciwności, z którymi by chciał w ogóle nie mieć nic wspólnego? Zatem chce tego, co może, bo nie może tego, czego chce. Oto całe – jakżeż śmieszne a raczej godne litości – szczęście śmiertelnych pyszałków, którzy przechwalają się utrzymując, że żyją tak, jak chcą żyć, ponieważ chcą cierpliwie znosić to, czego woleliby uniknąć.

Powiadają, że taką właśnie mądrą radę daje Terencjusz: „Ponieważ nie może stać się to, czego chcesz, chciej tego, co możesz”¹². 1022 Trafnie powiedziane. Kto temu zaprzeczy? Niemniej jest to tylko rada udzielona nieszczęśliwemu, żeby nie był jeszcze bardziej nieszczęśliwy. Za to w stosunku do szczęśliwego to by nie było ani słuszne, ani prawdziwe powiedzieć, że nie może się stać, czego pragnie. Bo jeśli jest szczęśliwy, to może stać się wszystko, czego

¹² *Andria*, akt II, w. 5–6. Pocieszenie dane nieszczęśliwemu Pamfilowi, który nie może otrzymać ręki ukochanej Glycerii.

chce, ponieważ nie chce on tego, co nie może być. Lecz nie ma takiego stanu szczęścia w obecnym śmiertelnym życiu, a nastanie dopiero wraz z nieśmiertelnością. Gdyby nieśmiertelność była w ogóle niedostępna dla człowieka, to daremne byłoby również i szukanie szczęścia, gdyż nie może być szczęścia bez nieśmiertelności.

Szczęście i nieśmiertelność

VIII. 11. Kiedy więc wszyscy ludzie pragną być szczęśliwi, to tym samym – jeśli naprawdę tego chcą – pragną również być nieśmiertelni. Inaczej bowiem nie mogliby być szczęśliwi.

Także i na temat nieśmiertelności zapytani w sposób podobny jak o szczęście, ostatecznie odpowiedzieliby wszyscy, że jej pragną. Lecz w życiu tym szuka się, a nawet zmyśla się jakie bądź szczęście, które raczej nazywa się niż jest szczęściem, jeżeli nie ma nadziei trwałości, bez której nie może być prawdziwego szczęścia.

Ustaliliśmy to uprzednio w sposób niezbity, że szczęśliwie żyje ten, kto żyje tak, jak chce, i nie chce niczego złego. Otóż pragnienie nieśmiertelności nie może być niczym złym, jeśli tylko natura ludzka jest zdolna przyjąć ją od Boga. Jeśli zaś nie jest do niej zdolna, niedolna jest również i do szczęścia. Bo żeby żyć szczęśliwie, trzeba żyć. Na przykład umierający, który traci życie; jakżeż on będzie mógł żyć szczęśliwie? Życie zaś traci albo wbrew woli, albo chcąc tego, albo obojętnie.

Jeśli się je traci wbrew swej woli, to cóż to za szczęśliwe życie, jeśli pragnąc go, nie można go zachować? Jeśli nikt nie jest szczęśliwy pragnąc czegoś, a nie mając tego, to o ileż mniej szczęśliwy jest ten, kto traci wbrew swojej woli już nie zaszczyty, bogactwa czy inne rzeczy, ale samo szczęśliwe życie, kiedy już ma wcale nie żyć? Pewnie, że nie ma już czucia, ni świadomości, żeby odczuwać swoje nie-szczęście (dlatego się bowiem traci życie szczęśliwe, że w ogóle przestaje się żyć). Niemniej człowiek ten jest nieszczęśliwy, jak długo trwa jego świadomość. Widzi on, że wbrew jego woli niszczy to, z racji czego kocha

wszystko inne, i co miłuje ponad wszystko. Nie można więc pogodzić z sobą szczęśliwości życia i tego, że się je traci, gdy się tego nie chce. Przecież nikt nie jest szczęśliwy, jeśli się coś sprzeciwia jego woli. A więc jest bardziej nieszczęśliwy tracąc życie wbrew swojej woli, niż znosząc obecne życie, nawet jeśli tego nie chce.

A jeśli człowiek opuszcza życie chcąc tego? Czy takie życie, które chce się utracić mając je, może być szczęśliwe?

Pozostaje trzecia możliwość: obojętność duszy szczęśliwego. To znaczy, że tracąc życie szczęśliwe, kiedy mu śmierć odbiera całe życie, człowiek taki ani chce, ani sprzeciwia się śmierci, równie gotów spokojnym sercem przyjąć tak życie, jak śmierć. Ale i takie życie nie jest naprawdę szczęśliwe, jeśli nie zasługuje na miłość tego, kogo uszczęśliwia. Jakżeż może być szczęśliwe to życie, którego nie kocha człowiek szczęśliwy? I cóż to za miłość, jeśli się równie obojętnie przyjmuje rozwój i zniszczenie tego, co się kocha? A może same cnoty, które kochamy jedynie dla szczęśliwości, mogłyby nas od tej szczęśliwości odstraszyć? 1023 Ale w takim razie przestajemy kochać również i te cnoty, ponieważ miłowaliśmy je jedynie ze względu na szczęśliwość. A wreszcie, jakżeż by mogło być prawdziwe to stwierdzenie tak pewne, tak sprawdzone, tak przemyślane i przekontrolowane, że wszyscy ludzie chcą być szczęśliwi, jeżeli ci, którzy już są szczęśliwi, ani chcą, ani nie chcą tego? Albo jeśli chcą być szczęśliwi, zgodnie z tym, co głosi prawda, do czego skłania nas natura, w którą wpoił to pragnienie najlepszy i niezmiennie szczęśliwy Stwórca; jeśli – powiadam – ci, którzy są szczęśliwi, chcą być szczęśliwi, to znaczy, że nie chcą być nieszczęśliwi. Jeśli zaś nie chcą być nieszczęśliwi, to z pewnością nie chcą, żeby to, co ich czyni szczęśliwymi uległo zniszczeniu i zagładzie. A że nie żyjąc, nie mogą być szczęśliwi, przeto nie chcą, by uległo zniszczeniu to, że żyją. A więc chcą być nieśmiertelni ci wszyscy, którzy albo są, albo pragną być naprawdę szczęśliwi. Lecz nie ma szczęśliwego życia, jeśli się nie ma tego, co się chce mieć. A więc absolutnie nie może być życia naprawdę szczęśliwego, jeżeli nie jest ono nieśmiertelne.

Niepewność filozofów i pewność wiary

IX. 12. Wielkie to pytanie, czy natura ludzka jest zdolna do przyjęcia tej nieśmiertelności, do której pragnienia jednak się przyznaje¹³. Lecz dla wiary, obecnej przecież w tych, którym Jezus dał moc, aby się stali synami Bożymi, pytanie to przestaje istnieć.

Niejedni usiłowali znaleźć odpowiedź na drodze ludzkich argumentacji. Lecz zaledwie niewielu ludzi udarowanych wielką potęgą geniuszu, mających wiele wolnego czasu i zaprawionych do bardzo subtelnych dociekań naukowych, zdołało dojść do przeczucia nieśmiertelności duszy, ale tylko duszy¹⁴. Nie odkryli jednak tego, że dusza trwale posiada życie szczęśliwe, to jest naprawdę je posiada. Utrzymywali oni nawet, że zaznawszy szczęścia, dusza powraca do nędzy tego życia. Niektórzy z nich, wstydząc się takich mniemań, sądzili, że dusza – oczyszczona już i oddzielona od ciała – ma zyskać miejsce w wiecznej szczęśliwości. Ale ci sami ludzie wypowiadali sprzeczne z tym twierdzenia o wieczności świata, przez co zbijali własne twierdzenia na temat duszy. Wykazywanie tego tutaj zajęłoby zbyt wiele miejsca; lecz, jak sądzę, dość obszernie przedstawiłem tę sprawę w dwunastej księdze *Państwa Bożego*¹⁵.

Wiara natomiast obiecuje, że cały człowiek, złożony z duszy i ciała, będzie nieśmiertelny, a przez to naprawdę szczęśliwy. Mówiąc tak, wiara opiera się nie na ludzkich argumentach, ale na autorytecie Boga. Oto dlaczego, kiedy zostało powiedziane w Ewangelii, że Jezus „wszystkim, którzy go przyjęli, dał moc, aby się stali dziećmi Bożymi”,

¹³ Na to zagadnienie filozofia nie może odpowiedzieć. Augustyn sięga do Objawienia, czyli wymaga aktu wiary. Doskonale wyczuł, że największą przeszkodą dla człowieka na drodze do wiary jest zwątpienie o swojej wielkości. Dlatego pokaże nam Boga zstępującego w naszą nędzę, aby nas do siebie podnieść.

¹⁴ Augustyn ma prawdopodobnie na myśli Sokratesa i platoników (por. dialog Platona o nieśmiertelności duszy: *Fedon*). Dalej wspomina pitagorejczyków oraz ich teorię migracji dusz.

¹⁵ *De Civitate Dei*, XII. 21 (P. L. 41, 372): „Bezbożne jest mniemanie, jakoby dusze, uczestniczki najwyższego i prawdziwego szczęścia, raz w raz powracać znów miały do tych samych nędz doczesnych z powodu ciągłego nawracania czasów” (tłum. W. Kubicki, t. II, Poznań 1934, str. 277–282).

dołącza się krótkie wyjaśnienie, że przyjęli Go ci, „którzy wierzą w imię Jego”, i w jaki sposób stali się dziećmi Bożymi: „którzy nie z krwi, ani z pożądliwości ciała, ani też z woli ludzkiej, ale z Boga się narodzili”. I żeby nędza ludzka, którą w nas widzimy i której doznajemy w sobie, nie kazała nam zwątpić o takim wyniesieniu, zaraz dodano: „A Słowo ciałem się stało i zamieszkało między nami”, ażeby nas o tym przekonać, ukazując to, co zaszło w odwrotnym kierunku i co wydawało się nie do wiary. Ten, który z natury był Synem Bożym, wzruszony miłosierdziem względem synów ludzkich, stał się Synem człowieczym (to bowiem oznacza tekst: „A Słowo ciałem się stało i zamieszkało między nami”, ludźmi). 1024 Jeśli to się mogło stać, to bardziej prawdopodobne się wydaje, by ci, którzy z natury są synami człowieczymi, przez łaskę Boga stali się synami Bożymi i mieszkali w Bogu, w którym i przez którego jedynie mogą być szczęśliwi, zyskując uczestnictwo w Jego nieśmiertelności. Właśnie dla przekonania nas o tym, Syn Boży przyjął uczestnictwo w naszej śmiertelności.

2. Chrystus drogą do szczęśliwości

Wcielenie jako lek dostosowany do naszej nędzy

X. 13. Niektórzy tak powiadają: Czyż nie miał Bóg innego sposobu wyzwolenia człowieka z nędzy śmiertelności? Czy rzeczywiście trzeba było, by Syn Jego jednorodzony zechciał stać się człowiekiem, by przyobłócił ludzkie ciało i ludzką duszę i żeby jako śmiertelny poniósł śmierć?

Nie wystarczy odpowiedzieć na takie trudności, że sposób, jakiego Bóg raczył użyć, żeby wyzwolić nas przez Pośrednika Boga i ludzi, człowieka Chrystusa Jezusa, był dobry i odpowiadał Jego godności. Mało jest także stwierdzić, że Bogu, któremu jednako wszystko podlega, nie brakło i innych sposobów. Trzeba pokazać, że dla uleczenia naszej nędzy nie było i nie mogło być bardziej odpowiedniego środka.

W rzeczy samej, cóż mogło być równie konieczne dla podniesienia naszej nadziei, dla podniesienia ducha śmiertelnych zgubionego przez sam stan śmiertelności i dla wyzwolenia go, gdy już nie wierzył w nieśmiertelność? Cóż mogło być bardziej potrzebne, jeśli nie to, żeby nam dowieść, jak bardzo Bogu na nas zależało i jak bardzo nas umiłował? Czyż można tu było dać bardziej jasny i oczywisty dowód niż to, że Syn Boży – niezmiennie dobry, pozostając sam w sobie tym, czym był – od nas i dla nas przyjął to, czym nie był; że zechciał – nic nie tracąc ze swojej natury – przyjąć uczestnictwo w naszej naturze, i – nie uczyniwszy sam nic złego – nędze nasze znosić? A kiedy uwierzyliśmy już, jak bardzo Bóg nas umiłował, kiedy już spodziewamy się tego, o czym zrozpaczyliśmy przedtem, Bóg w swojej nie zasłużonej przez nas szczodrości obsypuje nas darami, bez żadnej naszej zasługi, a nawet pomimo żeśmy przez nasze dawniejsze złości na karę zasłużyli.

14. Bo nawet i to, co nazywamy naszymi zasługami, także jest Jego darem.

Istotnie, po to, ażeby wiara nasza przez miłość była czynna (Ga 5, 6), „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany” (Rz 5, 5). A wtedy był dany, gdy Jezus został przez Zmartwychwstanie uwielbiony, bo wtedy obiecał Go posłać i posłał (J 14, 26; 15, 26; 20, 22). Wtedy bowiem – jak napisano i zapowiedziano o Nim – „Wstąpiwszy na wysokość wywiódł więźniów pojmanych i ludzi darami obdarzył” (Ef 4, 8; Ps 67, 19). Te dary to nasze zasługi. Dzięki nim osiągamy najwyższe dobro szczęśliwości nieśmiertelnej. „Bóg – powiada Apostoł – miłość swoją ku nam okazuje przez to, że Chrystus za nas umarł w czasie, gdyśmy jeszcze grzesznikami byli. Teraz więc, gdyśmy usprawiedliwieni przez krew jego, tym bardziej przez niego zachowani będziemy od gniewu”. Następnie dodaje jeszcze: „Jeśli bowiem będąc nieprzyjaciółmi zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Syna jego, to tym bardziej, będąc pojednani, dostąpimy zbawienia przez życie”.

1025 Najpierw nazwał nas „grzesznikami”, a następnie „nieprzyjaciółmi” Boga. Mówi najpierw, żeśmy „usprawiedliwieni przez krew” Jezusa Chrystusa, a następnie, że „zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Syna jego”; najpierw, że „przez niego zachowani będziemy od gniewu”, a następnie, że „dostąpimy zbawienia przez życie jego”. A więc przed tym wdaniem się łaski byliśmy grzesznikami nie byle jakimi, ale w takich grzechach byliśmy pogrążeni, żeśmy byli nieprzyjaciółmi Boga. Nieco wyżej tenże Apostoł nam, grzesznikom i nieprzyjaciółom Boga, daje jeszcze dwa inne oznaczenia, kiedy mówi: „Bo Chrystus, kiedyśmy jeszcze byli słabi, w swoim czasie umarł za niebożnych” (Rz 5, 5–10). Tych samych nazywa słabymi i bezbożnymi. Słabość – to mała rzecz. Czasami jednak bywa tak wielka, że otrzymuje miano niebożności. Nie będąc słabością, nie potrzebowałaby lekarza, a to właśnie po hebrajsku oznacza „Jezus”, po grecku *Soter*, a w naszej mowie – *Salvator*, Zbawca. Dawniej język łaciński nie posiadał tego wyrazu, lecz mógł go mieć, podobnie jak mógł tworzyć i inne słowa, kiedy tego chciał¹⁶. Przytoczone zdanie Apostoła: „Bo Chrystus, kiedyśmy jeszcze byli słabi, w swoim czasie umarł za niebożnych”, jest w najzupełniejszej zgodności z dwoma następującymi, gdzie, w pierwszym nazywa nas „grzesznikami”, a w drugim „nieprzyjaciółmi Boga”, jak gdyby chciał wskazać odpowiedniki poszczególnych określeń: grzesznicy – słabi, nieprzyjaciele Boga – niebożni.

Trudności dotyczące Odkupienia

XI. 15. Ale co oznaczają słowa: „Usprawiedliwieni przez krew jego”? Jakaż jest – pytam – moc tej krwi, że w niej jest usprawiedliwienie wierzących?

¹⁶ Augustyn żywi wielki szacunek dla języka ojczystego. Niemniej uważa za stosowne wprowadzać nowe wyrazy, tworzyć neologizmy, kiedy nowe pojęcia tego wymagają, a duch języka się temu nie sprzeciwia. Tak postępowali mądrzejsi teologowie w nowoczesnych językach, nie zawsze niestety z powodzeniem. (Zob. B. Waczyński, *Zagadnienie polskiej terminologii teologicznej*, w *Sprawozdaniach Tow. Nauk. KUL* za rok 1948–1949).

I co znaczy: „Pojednani przez śmierć Syna jego”? Czy może należy rozumieć to w taki sposób, że rozgniewany Ojciec, widząc śmierć Syna swojego za nas uspokoił swój gniew w stosunku do nas? Czyżby więc Syn, przedtem już był tak dalece łaskaw dla naszej sprawy, że raczył nawet umrzeć za nas, podczas gdy Ojciec wciąż jeszcze był zagniewany do tego stopnia, że nic poza śmiercią Syna nie mogło Go przebłagać?

A co znaczy to, co tenże Nauczyciel pogan mówi w innym miejscu: „Cóż więc na to powiemy? Jeśli Bóg z nami, któż przeciw nam? On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go wydał za nas wszystkich, jakże by nam wszystkiego wraz z nim nie darował?” (Rz 8, 31–32). Czyżby Ojciec nie przejednany jeszcze mógł Syna swego nie oszczędzić, wydając Go za nas? Sądzę, że byłoby to sprzeczne z poprzednim zdaniem. Tam powiedziano, że Syn za nas umiera i że śmierć Jego pojednała Ojca z nami; a tu jak gdyby Ojciec pierwszy umiłował nas i właściwie On nie oszczędził Syna, wydając Go za nas na śmierć. Widzę jednak, że Ojciec przedtem już nas miłował; nie tylko zanim Syn poniósł za nas śmierć, ale zanim stworzył świat, jak o tym świadczy tenże Apostoł, mówiąc: „Jako wybrał nas w nim przed założeniem świata” (Ef 1, 4). Syn również nie został jakby wbrew woli wydany przez Ojca, który Mu nie przepuścił, bo właśnie o Synu jest powiedziane: „Który mię umiłował i wydał samego siebie za mnie” (Ga 2, 20). Wszystko więc wspólnie czynią Ojciec i Syn, a razem z Nimi także i Duch ich Obydwu. Lecz usprawiedliwieni byliśmy we krwi Chrystusowej i pojednani jesteśmy z Bogiem przez śmierć Syna Jego. A jak się to stało, wytłumaczę teraz, o ile zdołam i o ile wyda mi się to potrzebne w tym miejscu.

Człowiek w mocy diabła

1026 XII. 16. Mocą sprawiedliwości Bożej rodzaj ludzki został oddany w moc diabła, a grzech pierwszego człowieka przekazuje się wszystkim rodzącym się ze złączenia płci obojej i obciąża wszystkich potomków długiem zaciągniętym przez pierwszych rodziców.

To oddanie w moc diabła zostało najpierw zaznaczone w Księdze Rodzaju, kiedy zostało powiedziane węzowi: „Ziemię jeść będziesz”, a człowiekowi: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3, 14. 19*). Słowa: „W proch się obrócisz” są zapowiedzią śmierci ciała, której by człowiek nie zaznał, gdyby wytrwał w stanie sprawiedliwości, tak jak był stworzony. A to, że było powiedziane do żyjącego: „Prochem jesteś”, wskazuje, że cały człowiek na gorsze się zmienił. Znaczą one tyleż, co te inne słowa: „Nie pozostanie Duch mój w tych ludziach, gdyż są ciałem” (Rdz 6, 3). Przez to okazywał Bóg człowiekowi, że pozostawia go w mocy tego, któremu rzekł: „Ziemię jeść będziesz”.

Apostoł wyraźniej przedstawia tę rzecz. Powiada on: „I wy będąc umarłymi przez występki i grzechy wasze, jakich niegdyś dopuszczaliście się według tego świata, według księcia mocy powietrznych, tj. ducha działającego w synach niedowiarstwa. Pośród nich niegdyś i my pędziliśmy życie w pożądliwościach ciała naszego, czyniąc to, co się podobało ciału i złym myślom. I byliśmy z natury synami gniewu jako i inni” (Ef 2, 1–3*). „Synami niedowiarstwa” są niewierni. A któż nim nie jest zanim nie stanie się wierny? Oto dlaczego wszyscy ludzie od początku są pod władzą „Księcia mocy powietrznych działającego w synach niedowiarstwa”. Powiedziałem: „od początku”. Otóż jest to zupełnie to samo, co określa Apostoł mówiąc: „z natury”. Chodzi tu bowiem o naturę naruszoną przez grzech, a nie tę, która była na początku stworzona jako prawa i nieskazitelna.

A co do sposobu, w jaki człowiek został oddany w moc diabelską, to bynajmniej nie należy rozumieć tego tak, jak gdyby Bóg uczynił albo rozkazał, żeby tak było. Nie, Bóg tylko zezwolił na to, lecz sprawiedliwie zezwolił. Bo kiedy Bóg opuścił grzesznika, od razu zawładnął nim sprawca grzechu. Bóg jednak nie do tego stopnia opuścił swoje stworzenie, by miało ono już nie czuć Bożego działania stwórczego, ożywiającego oraz tego, że Bóg obsypuje nawet złych mnóstwem dóbr pomieszanych ze złem zsyłanym za karę. „Bóg bowiem nie odebrał w gniewie swego miło-

sierdza" (Ps 76, 10). I nie wykluczył człowieka z prawa swej potęgi, kiedy dopuścił, że popadł on w moc diabelską. Bo nawet i diabeł nie jest poza zasięgiem władzy Wszechmocnego, tak jak nie jest poza zasięgiem Jego dobroci. Przecież nawet i źli aniołowie nie istnieliby – choć tak nędzne jest ich życie – gdyby Ten, który wszystko ożywia, nie dawał im istnieć. Tak więc, choć grzech przez sprawiedliwy gniew Boga poddał człowieka władzy diabelskiej, to jednak przebaczenie pojednało go z Bogiem i wyrwało człowieka spod władzy diabła.

Odkupienie dziełem sprawiedliwości

XIII. 17. Nie potęga, lecz sprawiedliwość Boża miała zwyciężyć diabła. Bo gdzież potęga większa niż Wszechmocnego? I jakież stworzenie władzą swą może się równać z mocą Stwórcy¹⁷? Lecz zły duch wskutek swej przewrotności rozmiłował się we władzy, odchodząc od sprawiedliwości i uciskając ją. Ludzie tym bardziej go naśladują, im bardziej, poniechawszy lub wręcz nienawidząc sprawiedliwości, pożądają władzy, ciesząc się jej posiadaniem, albo pałając żądzą jej zagarnięcia. 1027 Toteż spodobało się Bogu, żeby dla wyrwania człowieka z mocy diabelskiej, nie mocą, lecz sprawiedliwością diabeł został zwyciężony. Tak samo i ludzie, naśladując Chrystusa, winni zwyciężać złego ducha sprawiedliwością, a nie mocą. Nie dlatego, by od władzy jak od zła należało uciekać; ale należy zachować porządek, według którego sprawiedliwość jest pierwsza. Jakaż bowiem może być potęga śmiertelnych? Niech więc jako śmiertelni zachowują sprawiedliwość, a moc zostanie im dana, gdy się staną nieśmiertelni. W porównaniu z nią wszelka potęga ludzka na ziemi śmieszną słabością się zdaje, i przez to wykopuje się grzesznikowi dół, w czym zdawał się najwięcej moc. Sprawiedliwy zaś śpiewa i mówi:

¹⁷ Ważna uwaga ze względu na zawsze odradzający się manicheizm, który dzieli Bóstwo między dwie siły antagonistyczne. Bóg dobry wprawdzie ma zwyciężyć złego boga, ale gdzie tutaj Majestat Jedyne Boga? Augustyn ledwo zakończył walkę z manicheizmem, któremu przed nawróceniem holdował, kiedy rozpoczął pisanie traktatu o Trójcy Świętej.

„Błogosławiony kogo ćwiczysz, o Panie, i uczysz swego zakonu, abyś uchował go od złych dni, aż wykopią dół grzesznikowi. Bo nie odrzuci Pan swojego ludu i nie opuści swego dziedzictwa, aż sprawiedliwość obróci się w sąd, a ci, którzy ją posiadają, są prawego serca” (Ps 93, 12–15*). W tym więc czasie dopóki jeszcze odwleka się okazanie się mocy ludu Bożego „nie odrzuci Pan swojego ludu i nie opuści swego dziedzictwa”. Choćby największe były utrapienia i niesprawiedliwości, jakie musi znosić ten lud w uniżeniu i słabości, będą one trwać tylko do czasu „aż sprawiedliwość” będąca teraz udziałem ludzi pobożnych „obróci się w sąd”, to znaczy otrzyma władzę sądzenia. Przywilej ten jest zachowany dla sprawiedliwych aż na koniec czasów, gdy moc nastąpi po wyprzedzającej ją sprawiedliwości, ponieważ to moc jako uwieńczenie sprawiedliwości albo sprawiedliwość w połączeniu z mocą, dają władzę sądzenia. Otóż sprawiedliwość jest sprawą dobrej woli i dlatego aniołowie wysławiali ją po narodzeniu Chrystusa: „Chwała na wysokościach Bogu, a na ziemi pokój ludziom dobrej woli” (Łk 2, 14). Moc zaś powinna iść za sprawiedliwością, a nie wyprzedzać ją. Toteż miejsce jej jest wśród *res secundae*, to znaczy dotyczących pomyślności, a słowo *secundae* (powodzenie) wywodzi się od słowa *sequi* (nastąpić).

Więc – jak to poprzednio przedstawiliśmy¹⁸ – dwie rzeczy czynią człowieka szczęśliwym: chcieć dobra i móc to, czego się chce. Zatem – zgodnie z tym, cośmy tam zaznaczyli – nie powinno w tym być takiego odwrócenia porządku, by z dwóch rzeczy dających szczęście człowiek wybierał moc posiadania tego, co chce mieć, a zaniedbywał, czego powinien chcieć, to znaczy, że wpierw winien mieć dobrą wolę, a następnie dopiero potęgę. Wola, żeby być dobrą, winna oczyścić się z wad i grzechów, bo jeśli one zwyciężą człowieka, to jego porażka pociągnie go do tego, że będzie źle chciał, i jakżeż wtedy jego wola będzie mogła być dobrą? Należy więc pragnąć, by moc już teraz była mu dana, ale przeciw swoim wadom. Ludzie zaś chcą

¹⁸ Wyżej, V, 8–VII, 10, str. 391–396.

być potężni nie dla przewyciężenia swych wad, ale dla pokonywania ludzi. Dokąd ich to prowadzi, jak nie do tego, że pozornie zwyciężając, sami naprawdę są zwyciężeni, a zwycięzcami są nie rzeczywiście, lecz tylko w mniemaniu. Obyż człowiek chciał być roztropny. Obyż chciał być mocny, pełen umiarkowania i sprawiedliwy¹⁹, i oby naprawdę mogąc tym być, pragnął potęgi, żeby być mocnym w stosunku do samego siebie, przedziwnie mocnym przeciw sobie, a dla siebie.

Co do pozostałych dóbr – których słusznie pragnie, ale nie może ich osiągnąć, a więc nieśmiertelności oraz prawdziwej i całkowitej szczęśliwości – to niech nie przestaje ich pragnąć i niech cierpliwie na nie czeka.

Śmierć Chrystusa nie zasłużona

XIV. 18. Jakaż to sprawiedliwość zwyciężyła diabła? **1028** Czyjaż to była sprawiedliwość, jeśli nie Jezusa Chrystusa?

A w jaki sposób zły duch został pokonany? – Dlatego, że nie znajdując w Chrystusie nic godnego śmierci, zabił Go jednak. Stąd sprawiedliwie było, by został odpuszczony dług tym, którzy pozostawali w jego władzy, wierzącym w tego, który bez żadnego długu został zabity. To właśnie nazywamy usprawiedliwieniem przez krew Chrystusową (Rz 5, 9), bo w ten sposób niewinna ta krew została przelana dla zgładzenia naszych win. Dlatego też Chrystus mówi o sobie w Psalmie, że jest „między umarłymi wolny” (Ps 87, 6). On jeden bowiem wśród umarłych jest wolny od długu śmierci. Stąd też wywodzą się Jego słowa w innym Psalmie: „Za to, czegom nie zabrał, musiałem zapłacić” (Ps 68, 5). Słowa te wskazują, że grzech jest kradzieżą, ponieważ jest przywłaszczeniem sobie prawa, które nam nie przysługuje. Tak samo i własnymi swymi usty – jak czytamy w Ewangelii – powiada: „Nadchodzi książę tego świata, lecz nie ma on nic we mnie”, to znaczy żadnego

¹⁹ Znowu występują cztery zasadnicze cnoty moralne jak wyżej (VI, 9) w kontekście czysto filozoficznym. Tutaj te same cnoty nabierają oddźwięku nadprzyrodzonego w związku z ogólnym temem walki z szatanem.

grzechu. „Ale żeby wszyscy wiedzieli, iż wykonuję wolę Ojca. Wstańcie, idźmy stąd” (J 14, 30–31). I idzie na mękę, by za nas, dłużników swoich, to czego sam nie był dłużny, zapłacić.

Czy diabeł byłby pokonany tym najśluszniejszym prawem, gdyby Chrystus walczył z nim na płaszczyźnie potęgi, a nie sprawiedliwości? Ale On na dalszy plan odłożył to, czego był władny, by najpierw uczynić to, co uczynić należało. A do tego trzeba było być i człowiekiem, i Bogiem. Nie będąc człowiekiem, nie mógłby być zabity. Gdyby nie był Bogiem, to nie można by uwierzyć, że nie chciał tego, co mógł, ale sądzono by, że nie mógł tego, czego chciał. Sądziłibyśmy raczej, że brakło mu mocy. A tak zniósł dla nas ludzkie cierpienie, gdyż był człowiekiem. Lecz gdyby zechciał, mógł tego nie cierpieć, ponieważ był również i Bogiem. Przeto miłsza stała się nam sprawiedliwość w poniżeniu, ponieważ gdyby chciał, stać było Jego Bóstwo na to, by nie cierpieć tylu upokorzeń. Umierając – On, taki mocny – nam, słabym śmiertelnikom, polecił sprawiedliwość i przyobiecał moc. Pierwsze okazał nam przez swoją śmierć, a drugie w Zmartwychwstaniu. Istotnie, czyż może być większa sprawiedliwość, niż dla sprawiedliwości pójść aż na śmierć krzyżową? A gdzie większa moc i potęga, niż powstać z umarłych, niż wstąpić na niebiosa w tym samym cielesie, które śmierć poniosło? Najpierw więc sprawiedliwością, a następnie potęgą zwyciężył diabła. Sprawiedliwością, ponieważ nie miał żadnego grzechu, przeto zabijając Go, diabeł popełnił najwyższą niesprawiedliwość. Mocą zaś dlatego, że będąc umarły, wrócił do życia i więcej już nie umrze (Rz 6, 9). Ale zwyciężyłby On diabła swoją potęgą, nawet gdyby ten nie zdołał Go zabić, chociaż dowodem większej mocy jest pokonać samą śmierć zmartwychwstaniem, niż uniknąć jej żyjąc. Dla innej jednak przyczyny jesteśmy usprawiedliwieni we krwi Chrystusowej, kiedy zostajemy wyrwani z władzy diabelskiej przez odpuszczenie win. Usprawiedliwienie zawdzięczamy temu, że Chrystus pokonał diabła sprawiedliwością, a nie potęgą. Wskutek słabości, którą przyjął wraz z naszym śmiertelnym ciałem – a nie z racji nieśmier-

telnej mocy – Chrystus został ukrzyżowany. Lecz o tej słabości powiada Apostoł: „Co słabe jest u Boga, mocniejsze jest nad ludzi” (1 Kor 1, 25).

XV. 19. Nietrudno więc zobaczyć, że diabeł został pokonany, jeśli zmartwychwstał Ten, którego on zabił. Większa to jednak rzecz, i głębsza, trudniejsza do zrozumienia tajemnica, widzieć, że diabeł został pokonany wtedy, gdy 1029 sędził, że odnosi zwycięstwo, to jest kiedy Chrystus został zabity. Bo wówczas ta krew – będąc krwią tego, który w ogóle nie miał żadnego grzechu – została wylana dla odpuszczenia naszych grzechów. W ten sposób tych, których diabeł nie bez racji trzyma w niewoli stanu śmiertelności, ponieważ byli winni grzechu, teraz na zasadzie sprawiedliwości musiał zwolnić przez zasługę tego, który – choć sam bez grzechu – niezasłużenie poniósł karę śmierci. Tą sprawiedliwością mocarz został zwyciężony, tymi więzami związany, ażeby mógł być ograbiony ze sprzętu (Mk 3, 27), który u niego i jego aniołów był naczyniami gniewu, aby się stał naczyniami miłosierdzia (Rz 9, 22–23). Te właśnie słowa samego Pana naszego Jezusa Chrystusa, zwrócone doń z wysokości w pierwszej chwili jego powołania powtarza Apostoł Paweł. Wśród innych rzeczy, które usłyszał wtedy, jak mówi, było mu powiedziane również i to: „Na to ci się ukazałem, abym cię ustanowił sługą i świadkiem tego, co u mnie widzisz, i tego, co ci objawię. Wyrwałem cię z tego ludu i spośród pogan, do których cię teraz posyłam, dla otworzenia oczu niewidomym, aby nawrócili się z ciemności i z mocy szatańskiej do Boga, aby dostąpili odpuszczenia grzechów, współudziału ze świętymi i wiary, która jest we mnie” (Dz 26, 16–18). Dlatego Apostoł wzywa wierzących, by dzięki czynili Bogu Ojcu, który – jak powiada – „wybawił nas z mocy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna. W nim mamy odkupienie i odpuszczenie grzechów” (Kol 1, 13–14). W odkupieniu tym jako okup za nas została dana krew Chrystusowa. Przez przyjęcie jej diabeł nie wzbogacił się, lecz został związany; a myśmy zostali wyzwoleni z jego więzów, tak że nic nie pociągnie już

w drugą, wieczną śmierć (Ap 21, 8) nikogo z tych, których Chrystus z wszelkiej powinności wykupił swą niezastulenie wylaną krwią i wyzwolił z pęt grzechu. Lecz – będąc poznani, przeznaczeni i wybrani przed stworzeniem świata (1 P 1, 20) – winni w łasce Chrystusowej umierać ci, za których Chrystus umarł śmiercią tylko ciała, a nie ducha.

Zło obraca się na dobro wybranych

XVI. 20. Chociaż śmierć ciała bierze początek od grzechu pierwszego człowieka, jednakże dobry z niej użytek dał nam najchwalebniejszych męczenników.

Dlatego to nie tylko śmierć, ale wszelkie zło na tym świecie, boleść i trudy ludzi (mimo że z grzechu, zwłaszcza pierwotnego, się wywodzą, tak że samo Życie poddało się więzom śmierci) nawet po odpuszczeniu grzechów musiały pozostać, by człowiek walczył z tymi próbami dla prawdy i żeby przez to ćwiczyła się cnota wierzących²⁰. Tak więc nowy człowiek przez Zakon Nowy wśród przeciwności tego świata ma przygotowywać się do nowego życia, mądrze znosząc nędze zasłużone przez to życie dotknięte karą, i roztropnie spodziewając się, że się ono przecież skończy, a wreszcie wiernie i cierpliwie oczekując szczęśliwości, którą się będzie radować w wolności przyszłego życia bez końca.

Diabeł został odrzucony precz od panowania i od serc wierzących, nad którymi, choć sam potępiony, miał jeszcze władzę, gdy byli oni potępieni i niewierni. Teraz wolno temu przeciwnikowi nagabywać ich w tej tylko mierze, w jakiej Bóg uważa, że będzie to dla nich pożyteczne. 1030 O tym właśnie poucza nas Pismo św. przez usta Apostoła: „Wierny jest Bóg, który nie dopuści kusić was ponad wasze siły, ale razem z pokusą da też i wyjście, abyście ją przetrzymać mogli” (1 Kor 10, 13). Przeciwności te, jeśli cierpliwie się je znosi, dopomagają wiernym do oczyszczenia się z grzechu, albo do ćwiczenia i doświadczenia ich

²⁰ A więc umysł i wola stają się narzędziem zbawienia, ponieważ z początku przyczyniły się do zguby.

sprawiedliwości, albo do wykazania nędzy tego życia, by przez to wzbudzić gorętsze pragnienie i tym gorliwsze poszukiwanie szczęśliwości prawdziwej i trwałej. Wszystko to sprowadza się w tych, o których powiada Apostoł: „Wiemy zaś, że miłującym Boga wszystko pomaga ku dobremu, tym, którzy z przeznaczenia wezwani są, by stali się świętymi. Bo tych, których przewidział, tych i przeznaczył, aby się stali na podobieństwo Syna Jego, aby był pierworodnym między wielu braćmi. A których przeznaczył, tych i wezwał, a których wezwał, tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił, tych też uwielbił”. Nikt z tych przeznaczonych nie zginie wraz ze złym duchem, i nikt nie pozostanie pod jego władzą aż do śmierci. Następują potem cytowane już przeze mnie słowa ²¹: „Cóż więc na to powiemy? Jeśli Bóg z nami, któż przeciw nam? On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go wydał za nas wszystkich, jakże by nam wszystkiego wraz z nim nie darował?” (Rz 8, 31–32).

Ekonomia śmierci Chrystusowej

21. Dlaczego zatem nastąpiła śmierć Chrystusa? Co więcej, dlaczego wśród mnóstwa innych sposobów, którymi Wszechmocny mógł się posłużyć dla wyzwolenia nas, wybrał właśnie śmierć?

Bóstwo Jego nie zostało przez to ani umniejszone, ani nie uległo żadnej zmianie, a człowieczeństwo Jego udarowało ludzi tak wielkimi dobrodziejstwami! Bo wieczny Syn Boży, a zarazem Syn Człowieczy, poniósł niezastępowaną przez siebie śmierć doczesną, ażeby ludzi wybawić od śmierci wiecznej, na którą oni zasłużyli. Diabeł dzierżył w swym ręku nasze grzechy i – pogrążonych w śmierci – przygważdżał nas nimi. Opuścił nam te grzechy Ten, który sam grzechu nie mając, został niewinnie poprowadzony na śmierć. Tak wielka była cena krwi Chrystusowej, że ten, który czasowo zadał Chrystusowi śmierć nie ma już prawa zatrzymać w śmierci wiecznej – choć na to zasłużyli

²¹ Wyżej, XI, 15, str. 402.

– nikogo z tych, którzy Chrystusa przyoblekli. „Bóg miłość swoją ku nam okazuje przez to, że Chrystus za nas umarł, w czasie, gdyśmy jeszcze grzesznikami byli. Teraz więc, gdyśmy usprawiedliwieni przez krew jego, tym bardziej przezeń zachowani będziemy od gniewu” (Rz 5, 8–9). „Usprawiedliwieni” – powiada – „przez krew jego”, usprawiedliwieni całkowicie przez to, że od wszystkich grzechów uwolnieni. Uwolnieni zaś od grzechów dlatego, że Syn Boży, który nie miał żadnego grzechu – śmierć za nas poniósł. „Przezeń zachowani będziemy od gniewu”. A mianowicie od gniewu Bożego, który jest słuszną karą. Bo gniew Boży to nie jest tak jak u człowieka poruszenie ducha, ale to jest gniew Tego, o którym napisano: „Ty, Panie mocy, sądzisz łagodnie” (Mdr 12, 18). Jeśli więc słuszną kara Boża otrzymała miano gniewu, to czym jest pojednanie z Bogiem – jeśli się je właściwie rozumie – jak nie końcem takiego zagniewania Bożego?

Nieprzyjaciółmi Bożymi byliśmy jedynie przez to i w tej mierze, iż grzechy są nieprzyjaciółmi sprawiedliwości. Lecz 1031 z chwilą odpuszczenia grzechów ustają również i nieprzyjaźni. Następuje pojednanie ze Sprawiedliwym tych, których On sam usprawiedliwia.

On ich miłował, nawet kiedy nieprzyjaciółmi byli, jeśli nawet własnego Syna nie oszczędził, ale go wydał za nas wszystkich (Rz 8, 31–32), kiedy jeszcze nieprzyjaciółmi Jego byliśmy. Słusznie więc Apostoł mówi w dalszym ciągu: „Jeśli bowiem będąc nieprzyjaciółmi zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Syna Jego”, przez którego dokonało się odpuszczenie grzechów, „to tym bardziej będąc pojednani, dostąpimy zbawienia przez życie jego”. Zbawieni przez życie ci, którzy byli przez śmierć pojednani. Kto by bowiem mógł o tym wątpić, że przyjacielom udzieli swojego życia, On, który za nieprzyjaciół śmierć podjął? „Ale nie tylko”, powiada, „bo i chlubimy się w Bogu przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez którego teraz dostąpiliśmy pojednania”. „Nie tylko”, powiada, zbawieni będziemy, „bo i chlubimy się”, nie z nas, ale „w Bogu”, i nie przez nas, ale „przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez którego teraz dostąpiliśmy pojednania” zgodnie

z tym, cośmy już przedtem wyjaśnili. Apostoł dodaje: „Dlatego jako przez jednego człowieka wszedł grzech na ten świat, a przez grzech śmierć, i tak na wszystkich ludzi śmierć przeszła, bo wszyscy zgrzeszyli” (Rz 5, 8–12), a następnie szeroko mówi o tych dwóch ludziach: Jeden z nich, pierwszy Adam, przez którego grzech i śmierć my, potomkowie jego, jakby dziedzicznie jesteśmy obciążeni złem. Lecz tamten, drugi Adam, który nie tylko człowiekiem, ale i Bogiem jest, On za nas zapłacił dług, który nie był jego powinnością, i przez to wyzwolił nas z powinności i ojcowizny, i własnych. Gdy więc przez grzech jednego diabeł trzymał w swej władzy wszystkich zrodzonych ze skażonej pożądliwości ciała, to słuszne było, ażeby przez świętość Jednego uwolnił wszystkich odrodzonych przez niepokalaną i duchową łaskę drugiego Adama.

Inne dobrodziejstwa Wcielenia

XVII. 22. Wiele innych rzeczy i nauk zawiera się we Wcieleniu Chrystusa – tak niemiłym dla pysznych – rzeczy, których zrozumienie i rozmyślanie jest zbawienne.

Jedna z nich polega na tym, że Wcielenie ukazuje człowiekowi jego miejsce wśród stworzenia. Natura ludzka mogła złączyć się z Bogiem tak, że z dwóch substancji stała się jedna Osoba, a właściwie z trzech substancji: Boga, duszy i ciała. Tak więc te pyszne i złe duchy, które pod pozorem służenia pomocą, a właściwie dla oszukiwania człowieka występują jako pośrednicy²², nie ośmielają się już stawiać siebie wyżej od człowieka z tej racji, że nie mają ciała, zwłaszcza że Syn Boży raczył umrzeć w tym ciełe. Nie mogą one też żądać dla siebie czci jako dla bogów z tej racji, że zdają się nieśmiertelne.

Ponadto: łaska Boża została nam okazana bez żadnych

²² Wszystkie siły pośrednie między człowiekiem a Bogiem były uznawane w pogaństwie za bogów. Szatan wykorzystał sytuację i przywłaszczył sobie kult, który należał się Bogu. A jedyną jego wyższością nad człowiekiem było to, że należał do świata czysto duchowego. Po Wcieleniu jednak ta wyższość została mu odebrana. Por. S. TAVARES BETTENCOURT, *Doctrina Origenis seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus*, Romae 1945, Introd., str. XII.

naszych zasług w człowieku Chrystusie. Bo nawet On sam nie zasłużył uprzednio na to, żeby być złączony z prawdziwym Bogiem, tak ściśle, że Syn Boży stanowił z nim jedną osobę. Ale odkąd zaczął być człowiekiem, był i Bogiem. Dlatego to powiedziano: „A Słowo ciałem się stało” (J 1, 14).

A wreszcie i to: pycha człowieka najbardziej przeszkadza w jego zjednoczeniu z Bogiem. Otóż przez takie uniżenie się Boga pycha ludzka musiała być zawstydzona, a człowiek mógł być z niej uleczony. Poznaje też człowiek 1032 jak daleko odstąpił od Boga i jak wiele dla niego znaczy w zniesieniu tego leku, jakim jest cierpienie, że wraca przez takiego Pośrednika, który będąc Bogiem wspomaga ludzi swoją Boskością, a jako człowiek słabością swoją zbliża się do ludzi. I gdzież dla nas, którzy ginęliśmy wskutek nieposłuszeństwa, gdzież większy przykład, jak nie w tym, że Bóg Syn był posłuszny Bogu Ojcu aż do śmierci krzyżowej (Flp 2, 8)? I gdzież lepiej okazuje się nagroda tego posłuszeństwa, jak nie w ciele tak wielkiego Pośrednika, które zmartwychpowstało na życie wieczne?

Odpowiadało to wreszcie sprawiedliwości i dobroci Stwórcy, by diabeł został zwyciężony przez to samo rozumne stworzenie, z którego pokonania się cieszył; przez stworzenie pochodzące z tego samego rodzaju, który sprzeniewierzył się na początku i przez winę jednego cały popadł we władzę diabła.

Dlaczego Chrystus pochodził z rodu Adama?

XVIII. 23. Przecież Bóg skądinąd mógł wziąć naturę ludzką, w której by był Pośrednikiem Boga i ludzi, a nie z rodu tego Adama, który grzechem swym obciążył ród ludzki. Mógł przecież uczynić podobnie jak z Adamem, który był stworzony pierwszy, a nie pochodził z jakiegoś rodu. Mógł więc czy tak, czy w inny sposób inaczej stworzyć tego jednego człowieka, który miał pokonać zwycięzcę pierwszego człowieka. Lecz Bóg sądził, iż lepiej będzie, ażeby ten człowiek mający zwyciężyć nieprzyjaciela rodzaju ludzkiego pochodził z rodu tego człowieka, który został przezeń

pokonany, a jednak żeby narodził się z Dziewicy, które to poczęcie było sprawą ducha, a nie ciała, wiary, a nie pożądania zmysłów (Łk 1, 26–38). Nie miała w tym żadnego udziału żądza cielesna obecna przy poczęciu i wydawaniu na świat innych ludzi, którzy ciągną za sobą grzech pierworodny²³. Dalekie od najmniejszego poruszenia zmysłowości, święte dziewictwo przez wiarę było zapłodnione, a nie przez związek cielesny. Więc to, co się tak zrodziło z potomstwa pierwszego człowieka, wzięło od niego ród tylko, a nie dziedzictwo grzechu²⁴. Narodziło się bowiem nie ze skażenia natury, ale jako lekarstwo na wszystkie jej spaczenia. Powiadam, narodził się człowiek bez grzechu i mający nie mieć żadnego grzechu; przez niego narodzi się, ażeby być wolni od grzechu, ci, którzy nie mogli urodzić się bez grzechu.

To prawda, że czystość małżeńska czyni dobry użytek z pożądliwości zmysłowej tkwiącej w organach płciowych. Pożądliwość ta jednak podlega nie opanowanym przez wolę poruszeniom, co wskazuje, że nie istniała ona w raju przed grzechem, albo jeśli istniała, to z pewnością nie mogła ona przeciwstawiać się woli. Teraz natomiast takiej jest ona natury – dobrze o tym wiemy z doświadczenia – że buntuje się przeciw prawom ducha i nawet niezależnie od celów prokreacji pożąda związku ciał. Stąd, jeśli się jej ustępuje, to zaspokojenie jej staje się grzechem; a jeśli jej się nie ustępuje, to opanować ją można jedynie przez opieranie

²³ Kwestia przekazywania grzechu pierworodnego pozostaje wciąż otwarta. Św. Augustyn nie wysuwa tutaj żadnej teorii, ale można by dopatrzeć się u niego akcentów tzw. traducjanizmu (jak np. jeszcze w *Contra Julianum opus imperf.*, I, 6, P. L. 45, 1053). Teoria ta utrzymuje, że rodzice przekazują grzech pierworodny w samej czynności przekazywania życia, jakby przekazywali coś ze swojej grzesznej natury. Św. Hieronim jednak, który zwalcza wszystkich traducjanistów (w *Liście* 126, 1, tłum. J. Czuj, t. III, Warszawa 1954, str. 272) powołuje się na św. Augustyna jako na jedyną prawą naukę. Można najwyżej powiedzieć, że Augustyn nie twierdzi, by rodzice przekazywali potomstwu część własnej duszy.

²⁴ Stąd wniosek, że Najświętsza Maryja Panna, poczęta jak każdy inny człowiek, nie mogła być niepokalana w samym poczęciu. Augustyn jednak tego wniosku sam nie wyciąga. Jego komentatorzy znajdują nawet teksty, z których wnioskują, że Augustyn wierzył w Niepokalane Poczęcie N. M. P. (*De natura et gratia*, 42, P. L. 44, 271; *Contra Julianum opus imperf.*, IV. 122; V. 57, P. L. 1417, 1490). Stwierdzamy tylko, że utrzymuje teorię szczególnego uświęcenia Maryi. Jednak nie wypowiada się jasno o tym, kiedy ono nastąpiło.

się jej. Żadnej z tych rzeczy nie było w raju przed grzechem. Któż by o tym wątpił? Bo ani posiadana wówczas nieskazitelność nie dopuszczała się wtedy niczego wstydlwego, ani szczęśliwość nie godziła się z jakimś niezdyscyplinowanym zamieszaniem. Zatem owa pożądlwość ciała nie mogła mieć żadnego udziału w dziewiczym poczęciu Tego, w którym sprawca śmierci nie mógł znaleźć nic śmierci godnego, on, który jednak miał Go na śmierć zawieść, ażeby być zwyciężonym przez Jego śmierć. Zwycięzca 1033 pierwszego Adama trzymający w niewoli ród ludzki, zwyciężony przez drugiego Adama oddał ród chrześcijański, wyzwolony z ludzkiego grzechu przez tego, który nie był w grzechu, chociaż był z rodu. Tak więc kłamca ten zwyciężony został przez to, co zdawał się zwyciężyć swą zbrodnią. Stało się tak, żeby człowiek się nie wynosił, lecz „Kto się chlubi, niech się chlubi w Panu” (2 Kor 10, 17). Zwyciężony był bowiem tylko człowiek. A zwyciężony dlatego, że – pyszny – chciał być Bogiem. Ten zaś, który zwyciężył, człowiekiem był i Bogiem. A zwyciężył dlatego zrodzony z Dziewicy, że – odmiennie niż w innych świętych – Bóg nie tylko rządził tym człowiekiem, ale nim był. Te wielkie dary Boże i inne jeszcze, jeśli są, których dociekanie i omawianie byłoby tutaj zbyt długie, nie istniałyby, gdyby Słowo nie stało się ciałem.

Zakończenie

Przez wiedzę zdążamy do mądrości

Wiedza i mądrość we Wcieleniu

XIX. 24. To wszystko, co Słowo, które ciałem się stało, w czasie i w przestrzeni uczyniło i cierpiało dla nas, to – zgodnie z przeprowadzonym przez nas rozróżnieniem – odnosi się do wiedzy, a nie do mądrości²⁵. Ale ponieważ

²⁵ Fakty historyczne należą do dziedziny nauki ludzkiej. Ich elementy i znaczenie natomiast winniśmy opierać na „mądrości” nadprzyrodzonej. Filozofia historii jest tylko ćwiczeniem i rozrywką głębokich umysłów. Zrozumienie dziejów należy m.in. do teologii historii.

Słowo jest poza czasem i miejscem, jest współwieczne Ojcu i całe jest na każdym miejscu, to jeśli ktoś zdoła coś prawdziwego o Nim wypowiedzieć, to będzie to należeć do dziedziny mądrości. Z tej racji Słowo, które ciałem się stało, Chrystus Jezus, posiada skarby i wiedzy, i mądrości. O tym właśnie pisze Apostoł Paweł do Kolosan: „Pragnę bowiem, abyście wiedzieli o tym, jaką walkę toczę o was i o tych, którzy są w Laodycei, i o innych, co mnie osobiście nie widzieli. Staram się o to, aby ucieszyły się ich serca, iżby złączeni w miłości i obfitości zrozumienia doszli do poznania tajemnicy Boga Ojca, jaką jest Chrystus Jezus, w którym ukryte są wszystkie skarby mądrości i wiedzy” (Kol 2, 1–3).

Któż może wiedzieć, w jakiej mierze Apostoł poznawał te skarby i do jakiego stopnia je zgłębił i przeniknął? Co do mnie, to opieram się na słowach Pisma św.: „A każdemu udziela się objawienie Ducha dla jego pożytku. I tak jednemu dostaje się przez Ducha mowa mądrości, a innemu mowa umiejętności według tegoż Ducha” (1 Kor 12, 7). Jeśli więc różnica pomiędzy mądrością i wiedzą polega na tym, że mądrość odnosi się do rzeczy Boskich, wiedza do ludzkich, to tak jedną, jak drugą widzę w Chrystusie, a wraz ze mną chyba i każdy wierzący. Kiedy więc czytam: „A Słowo ciałem się stało i zamieszkało między nami” (J 1, 14), to przez Słowo rozumiem prawdziwego Syna Bożego, w „ciele” zaś rozpoznaję prawdziwego Syna Człowieczego, złączonych obu razem w osobie Boga-Człowieka, złączonych darem niewymownej łaski. Dlatego w dalszym ciągu jest powiedziane: „I widzieliśmy chwałę jego, pełnego łaski i prawdy, chwałę jako jednorodzonego od Ojca” (*ibid.*). Jeżeli łaskę będziemy odnosić do wiedzy, prawdę zaś do mądrości, to sądzę, że nie odstępimy od wskazanego uprzednio rozróżnienia. Bo na płaszczyźnie rzeczy mających początek w czasie, najwyższą łaską jest zjednoczenie człowieka z Bogiem w jedności osoby. A na płaszczyźnie rzeczywistości wiekuistych słusznie najwyższą prawdę przypisuje się Słowu Bożemu. Otóż ten sam, 1034 który jest jednorodzoną Synem Ojca pełnym łaski i prawdy, dzięki Wcieleniu działał dla nas także

i w rzeczywistości doczesnej, ażebyśmy – oczyszczeni przez wiarę w Niego – mogli na zawsze oglądać Go w rzeczywistości wiecznej.

Niektórzy filozofowie pogańscy – biorąc za punkt wyjścia rzeczywistości stworzone – doszli do kontemplacji niewidzialnych doskonałości Boga. Ale ponieważ filozofowali bez Pośrednika, to jest bez Człowieka-Chrystusa, i nie uwierzyli w Niego nie idąc ani za zapowiedzią proroków, ani za świadectwem Apostołów, przeto posiadali swoją prawdę w nieprawości, jak mówi św. Paweł (Rz 1, 18)²⁶. Szukali bowiem środków osiągnięcia tylko tych rzeczywistości, których wielkość zrozumieli. Czyniąc tak padli ofiarą oszukańczych demonów, które sprawiły, że „zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobieństwo i obraz śmiertelnego człowieka, ptaków, zwierząt czworonożnych i płazów” (Rz 1, 18–23). W takich bowiem formach przedstawiali sobie i czcili swoich bałwanów.

A więc wiedzą naszą i umiejętnością jest Chrystus. I mądrością również jest Chrystus. On wpaja nam wiarę, która odnosi się do rzeczywistości mających miejsce w czasie. I On również objawia nam prawdę o wiecznych rzeczywistościach. Przez Niego do Niego dochodzimy, przez wiedzę łączamy do mądrości, a przy tym nie oddalamy się od jednego i tego samego Chrystusa, „w którym ukryte są wszystkie skarby mądrości i wiedzy” (Kol 2, 3). Teraz jednak o wiedzy mówimy, a później dopiero o mądrości mówić będziemy w tej mierze, w jakiej da nam to uczynić. Nie przyjmujemy jednak tych określeń w tak ścisły i rygorystyczny sposób, by nie można było mówić o mądrości także i w odniesieniu do rzeczy ludzkich, a o wiedzy – odnośnie do tego, co jest w Bogu. Jeśli bowiem określenia te pojmujemy szerzej, to tak jedno, jak drugie można nazwać bądź mądrością, bądź wiedzą. A jednak z pewnością Apostoł by nie powiedział: „Jednemu dostaje się

²⁶ Na tym twierdzeniu św. Pawła oparta jest teoria pierwszych myślicieli chrześcijańskich (Justyna, Klemensa Aleks., Orygenes) o „kradzieżach filozofów” w stosunku do objawienia Mojżeszowego przy pomocy szatana, który im udzielił części prawdy, a za to wymagał dla siebie kultu.

mowa mądrości, a innemu mowa umiejętności”, gdyby słowa te nie posiadały pewnego odrębnego znaczenia, co obecnie postaramy się wyjaśnić.

Streszczenie księgi

XX. 25. Zobaczymy teraz, co nam przyniosły tak długie omówienia i do czego w nich doszliśmy.

Chcieć być szczęśliwym – tak, wszyscy tego chcą. Ale nie wszyscy mają wiarę, która do tego doprowadza. A jednak dzieje się tak, że przez wiarę, której nie wszyscy pragną, dochodzi się do szczęścia, którego nikt nie może nie chcieć. Każdy dostrzega to w swoim sercu, że chce być szczęśliwy, taka jest w tej sprawie skłonność woli w naturze ludzkiej, że człowiek nie może się omylić wnioskując co do tego o uczuciach innych ludzi na podstawie własnych uczuć. Jednym słowem, wiadomo, że wszyscy tego pragną. Natomiast wielu nie żywi nadziei co do tego, by mogli być nieśmiertelni, a przecież bez tego nikt nie może być szczęśliwy, czego każdy pragnie. Chcieliby jednak być nieśmiertelni, gdyby to było możliwe, ale nie wierząc w tę możliwość, nie żyją w taki sposób, by to się stało możliwe. Zatem wiara jest nam potrzebna do osiągnięcia szczęśliwości w pełni dóbr natury ludzkiej, tak duszy, jak i ciała.

Wiara ta streszcza się w Chrystusie, który w ciele zmarł, wstąpił, **1035** żeby już nigdy nie umrzeć. Tylko On jeden przez odpuszczenie grzechów może wyzwolić nas z mocy diabła. I o tym jeszcze naucza nas wiara, że pozostający pod władzą diabelską wiodą nieszczęśliwy żywot, i to na zawsze, tak, że jest to raczej śmierć niż życie.

Przedstawiłem tę wiarę w księdze niniejszej, jak umiałem i jak czas mi na to pozwolił, choć mówiłem już o niej dość obszernie w IV księdze²⁷. Wtedy jednak omawiałem ją z innego punktu widzenia, a teraz inaczej. Wówczas chciałem wykazać dlaczego i w jaki sposób Chrystus został posłany przez Ojca, kiedy nastąpiła pełność czasu (Ga 4, 4); a podjąłem to wtedy ze względu na tych, którzy utrzymują,

²⁷ IV. XIX, 25–XX, 28, str. 182–187.

że posyłający i posłany nie mogą być równi naturą. Tutaj zaś chodzi o wykazanie różnicy pomiędzy wiedzą, która należy do dziedziny życia czynnego, a mądrością, która jest kontemplacyjna.

Trójca w cnocie wiary

26. Jak gdyby wstępując ze stopnia na stopień usiłowaliśmy tak w mądrości, jak w wiedzy odnaleźć troistość odpowiadającą wewnętrznemu człowiekowi, podobnie jak przedtem doszukiwaliśmy się takiej trójcy w człowieku zewnętrznym. Szukaliśmy jej w ten sposób, ażeby umysłem zaprawionym już w rzeczach niższych, dojść do kontemplacji tej Trójcy, która jest Bogiem, do oglądania Jej chociażby na nasz sposób, w tej mierze, jak to jest dla nas dostępne, choćby w zagadce i przez zwierciadło (1 Kor 13, 12).

Kto słowa wyrażające treść wiary przechowuje w pamięci jako same tylko dźwięki, ale nie rozumiejąc ich znaczenia, ten jest podobny do ludzi, którzy, nie znając języków obcych, nauczyli się na pamięć niektórych słów greckich, łacińskich czy innego nie znanego im języka. Czy jednak nie ma już w ich umyśle pewnej trójcy: bo w pamięci przechowują dźwięki owych słów, nawet kiedy o tym nie myślą; kiedy zaś myślą o nich, powstaje pewna przypominająca je wizja, i czy nie łączy ich wola przypominającego sobie i myślącego? Z pewnością jednak nie moglibyśmy powiedzieć, że przez to ci ludzie działają według troistości człowieka wewnętrznego, lecz raczej zewnętrznego. To bowiem, co przechowują w pamięci, kiedy o tym nie myślą, i co oglądają, kiedy chcą i w tej mierze jak chcą, to wszystko odnosi się do zmysłu zwanego słuchem, a kiedy myślą, to przywołują obrazy rzeczy cielesnych, to jest ciał.

Lecz jeśli zachowują w pamięci i przypominają 1036 sobie treść owych słów, to czynność owa należy już do dziedziny człowieka wewnętrznego. Niemniej nie można jeszcze ani mówić, ani sądzić, by żyli oni według trójcy człowieka wewnętrznego, jeśli nie miłują zawartych w tych słowach nauk, przykazań i obietnic. Mogliby przecież zachować w pamięci tę naukę i przypominąć ją sobie np.

falszywie ją oceniając lub nawet po to, ażeby ją zwalczać. Niewątpliwie więc wola będąca więzią pomiędzy wiadomościami zachowanymi w pamięci a ich wizją myślową, dopełnia pewnej troistości i jest w niej trzecim członem. Nie żyje się jednak według tej trójcy, jeśli – jako fałszywe – odrzuca się to, o czym się myśli. Natomiast kiedy się nie wierzy w prawdziwość tych nauk, kiedy kocha się to, co należy miłować, wówczas żyje się według trójcy człowieka wewnętrznego, gdyż każdy żyje według tego, co kocha. Ale jak można kochać to, czego się nie zna, a przyjmuje się tylko przez wiarę? – Sprawę tę omówiłem już w poprzednich księgach. Wykazałem tam, że nikt nie kocha tego, czego zupełnie nie zna; a kiedy mówi się o miłości rzeczy nieznanych, to jednak kocha się je dzięki temu, co jest znane.

Kończąc tę księgę przypominamy jeszcze, że sprawiedliwy z wiary żyje (Rz 1, 17), a wiara działa przez miłość (Ga 5, 6). Tak więc wszystkie cnoty, dzięki którym żyje się roztropnie, mężnie, wstrzemięźliwie i sprawiedliwie, wszystkie one odnoszą się do wiary i bez niej nie mogłyby być prawdziwymi cnotami. Jednakże w obecnym życiu nie są one jeszcze tak doskonałe, by nie było tu czasem potrzeby odpuszczenia grzechów. A to dokonuje się jedynie mocą Tego, który mocą swoją pokonał księcia grzechów. Wszystkie wiadomości w duszy wierzącego wywodzące się z tej wiary i z życia zgodnego z wiarą, przechowywane w pamięci, oglądane w przypomnieniu i umiłowane przez wolę, stanowią pewnego rodzaju trójcę. Nie jest to jeszcze obraz Boga, o którym z Jego pomocą później będziemy mówić. Wtedy okaże się on lepiej, gdy wykażemy, w czym on jest, i tego czytelnik ma oczekiwać w następnej księdze.

KSIĘGA CZTERNASTA

DUSZA OBRAZEM BOGA

Wstęp

Definicja mądrości

I. 1. Będziemy teraz mówili o mądrości¹. Nie o tej Bożej Mądrości, która niewątpliwie jest Bogiem, ponieważ Mądrością Boga nazywa się Syn Jego jednorodzony (Syr 24, 5; 1 Kor 1, 24). Ale będziemy mówić o ludzkiej mądrości, prawdziwej jednak, tej według Boga, która jest autentycznym i szczególnym kultem Boga, tym, co po grecku określa się jako *theosebeia*². Łacinnicy – jak wspomniałem – nazywają ją pobożnością – *pietas*, chcąc oddać tę treść w jednym słowie tak jak Grecy. Wprawdzie u Greków *pietas* oznacza to, co oni nazywają *eusebeia*. Lecz pełna treść słowa *theosebeia* nie mogła być oddana po łacinie jednym słowem. Dlatego lepiej tłumaczyć ją przez określenie: kult Boga, *Dei cultus*³.

Ze na tym polega mądrość ludzka – co przedstawiliśmy w dwunastej księdze niniejszego dzieła⁴ – na to wskazuje powaga Pisma św. w księdze sługi Bożego Hioba, gdzie czytamy, że sama Mądrość Boża powiedziała do człowieka: „Oto pobożność, to jest mądrość, a odstępować od

¹ Streszczenia księgi w Postowiu, n. 35.

² Wyraz *sebesthmi* należy wyłącznie do języka religijnego już w poematach homeryckich (np. *Iliada*, IV. 242). U tragików i u Platona występuje także tylko w kontekście religijnym (AJSCHYLOS, *Siedmiu*, 594; *Ofiar.*, 921; 725; SOFOKLES, *Antyg.*, 777; *Ajaks*, 719; EURYPIDES, *Hipp.* 896 etc...). Oznacza to samo, co hebrajska „Bojaźń wobec Boga”.

³ Ks. XII. XIV, 22, str. 374–375.

⁴ Tamże.

złego – wiedza” (Job 28, 28*). Niektórzy tłumaczą to według greckiego *episteme*, jako *disciplina*, to jest nauka, co niewątpliwie pochodzi od *discere*, uczyć się, a więc może oznaczać to samo, co wiedza, *scientia*. W każdym razie⁵ po to jest nauka, po to się uczymy, żeby wiedzieć. W innym znaczeniu słowo *disciplina* wyraża karę przyjmowaną za grzech. 1037 Dlatego czytamy w Liście do Żydów: „Gdzież jest syn, którego by ojciec nie karał”. I wyraźniej jeszcze: „Wprawdzie wszelkie karanie na razie nie radość przynosi, lecz smutek, później jednak doświadczonym przez siebie wyda błogi owoc sprawiedliwości” (Hbr 12, 7. 11).

Bóg zatem jest najwyższą Mądrością, a oddawanie czci Bogu jest ludzką mądrością, o której teraz będziemy mówić. „Mądrość bowiem świata tego głupstwem jest u Boga” (1 Kor 3, 19). Ale o tej mądrości, która jest kultem Boga, powiadają Księgi Święte: „Mnóstwo mądrych... jest zbawieniem okręgu ziemi” (Mdr 6, 26).

Mądrość i filozofia

2. Lecz jeśli dyskutować o mądrości jest przywilejem samych tylko mędrców, to co my mamy począć? Czy ośmielimy się może podawać za mędrców, żeby nie poczytano nam za bezczelność dyskutowania o mądrości? Czy też powstrzyma nas przykład Pitagorasa, który nie śmiał podawać się za mędrca i dlatego nazywał siebie filozofem, to jest miłośnikiem mądrości? Słowo to zyskało następnie tak wielkie powodzenie u tych, którzy po nim przyszli, że żaden człowiek, nawet najbardziej celujący we wszystkim, co dotyczy mądrości – tak we własnym mniemaniu, jak i w oczach innych – nie był już nazywany inaczej, jak filozofem. Jeśli więc żaden z tych ludzi nie śmiał podawać siebie za mędrca, to czy nie dlatego, że uważali, iż mędrzec to człowiek bez skazy? Lecz nasze Księgi Święte tego nie mówią. Powiadają one: „Karć mądrego, a będzie cię miłował” (Prz 9, 8). Zatem uważają go za grzesznika, jeśli

⁵ Augustyn doskonale sobie zdaje sprawę, że *disciplina* od *discere*, i *scientia* od *scire* nie łączą się etymologicznie. Ale zwyczajem retorów zażądała się dla publiczności pewną grą słów, która podkreśla jakieś pokrewieństwo wyrazów.

sądzą, że należy go strofować. Co do mnie jednak, to nawet z tym zastrzeżeniem nie ośmielę się nazwać mędrce. Wystarczy mi – czego nawet starożytni odmówić mi nie mogą – to, że również filozofowie, a więc miłośnicy mądrości, mają prawo o niej dyskutować. Nie są tego prawa pozbawieni również i ci, którzy podają się raczej za miłośników mądrości niż za mędrców.

Wiedza i mądrość

3. Rozprawiający o mądrości podają taką jej definicję: „Mądrość jest znajomością rzeczy Boskich i ludzkich”⁶. Dlatego to sam twierdziłem w poprzedniej księdze⁷, iż i mądrością, i wiedzą można nazywać znajomość obu rodzajów rzeczywistości, to jest i rzeczy Boskich, i rzeczy ludzkich. Jednakże rozróżnienie przeprowadzone przez Apostoła w słowach: „Jednemu dostaje się... mowa mądrości, a innemu mowa umiejętności” (1 Kor 12, 8), zachęca nas do podziału tej definicji na dwie, nazywając właściwie mądrość znajomością rzeczy Boskich, a własne imię wiedzy zachowując dla spraw ludzkich.

Mówiłem o wiedzy w księdze trzynastej. Przypisywałem jej wtedy oczywiście nie wszystko, co może być przedmiotem wiedzy ludzkiej – do czego dołącza się tyle próżności niepotrzebnych i niebezpiecznej ciekawości – ale jedynie to poznanie, które rodzi, karmi, broni i zasila zbawienną wiarę, do prawdziwego szczęścia prowadzącą. Wielu wiernych nie posiada tej wiedzy, mimo że ich wiara jest bardzo mocna. Istotnie, różna to rzecz po prostu wiedzieć, w co człowiek ma wierzyć, by osiągnąć szczęśliwe życie, to jest żywot wieczny, a co innego wiedzieć, w jaki sposób ta wiara ma być wielką pomocą dla wiernych i jak jej bronić

⁶ Definicja późnych stoików (PLUTARCH, *Epitome*, I, Proemium 2) zacytowana u H. DIELSA *Doxographi Graeci*, Berlin 1958, str. 273. Ale znajdujemy ją i u ORYGENESA jako określenie „gnozy” chrześcijańskiej (*Homilie in Jerem.*, VIII, 2, P. G. 13, 338); ten ostatni mógł ją zapożyczyć od KLEMENSA ALEKS. (*Pedagog.*, II, II, 25, P. G. 8, 409). Augustyn mógł ją wyczytać u CYCERONA, *De officiis*, I, 153, *De finibus*, II, 37.

⁷ XIII, I, 3; XIX, 24, str. 382–383, 415–418; por. XII, XIV, 23, str. 375–377.

przeciw niewiernym⁸. Zdaje się, że Apostoł te rzeczy nazywa wiedzą we właściwym znaczeniu.

Mówiąc przedtem o tej wiedzy, kładłem główny nacisk przede wszystkim na wierzę, przy czym pokrótce przedstawiłem różnicę 1038 pomiędzy tym, co wieczne, a co doczesne. Omówiłem wtedy szerzej doczesność, pozostawiając wykład o wieczności na tę oto księgę. Wykazywałem, że wiara dotyczy rzeczywistości wiecznych, że choć sama jest doczesna, ponieważ docześnie przemieszkuje w sercach wierzących, jest jednak konieczna dla osiągnięcia wieczności⁹. Wyjaśniłem wówczas i to, że wiara dotyczy również pewnych rzeczy doczesnych, które Wiekuisty dla nas uczynił i których sam doznał w naturze ludzkiej, stworzonej przez Niego w czasie i przeznaczonej do wieczności. Mówiłem też, że nawet cnoty, pozwalające nam w tym doczesnym i śmiertelnym życiu żyć mężnie, roztropnie, z umiarem i sprawiedliwie, o tyle tylko są cnotami, o ile odnoszą się do wiary, która, choć doczesna, prowadzi do wieczności¹⁰.

1. Obraz Boga w duszy

Triada wiary nie jest obrazem Bożym

II. 4. A ponieważ napisane jest: „Póki przebywamy w ciele, tułamy się daleko od Pana, bo chodzimy w wierze, a nie w widzeniu” (2 Kor 5, 6–7), przeto „sprawiedliwy z wiary żyje” (Rz 1, 17). Choć według wewnętrznego człowieka on żyje, choć przez tę doczesną wiarę do prawdy się zwraca i dąży do wieczności, niemniej jednak to doczesne posiadanie, kontemplacja i miłość wiary nie są jeszcze triadą, którą by już można nazwać obrazem Boga.

⁸ Tak samo przedstawia zagadnienie filozofii i wiary KLEMENS ALEKS. np. w *Stromatach*, VI. 18, P. G. 9, 396. Opiera się tam na rozumowaniu zawartym w *Protreptyku* Arystotelesa. A wiemy, że Augustyn zna to dzieło Stagiiryty poprzez *Hortensjusza* Cyserona (*Wyznania* III. IV, 7–8), który był tacińską adaptacją tegoż dzieła. Por. M. Ruch, *L'Hortensius de Cicéron, histoire et reconstitution*, Paris 1958.

⁹ XIII. VII, 10, str. 393–396.

¹⁰ XIII. XX, 26, str. 419–420, gdzie także cnoty „moralne” są połączone z cnotami „teologicznymi” jak tutaj.

Nie wyobrażajmy sobie, że w rzeczach doczesnych mieści się obraz, który ma trwać na wieczność. Dusza ludzka, widząc swą wiarę – dzięki której wierzy w to, czego nie widzi – nie widzi czegoś wiecznego. Ale nie zawsze tak będzie. I z pewnością będzie nie tak, gdy u kresu tej pielgrzymki, gdy tułamy się z dala od Boga i z konieczności w wierze chodzimy – nastąpi widzenie twarzą w twarz (1 Kor 13, 12). W ten sposób, choć teraz nie widzimy, jednak dzięki wierze zasłużymy na widzenie i weselić się będziemy z dojścia przez wiarę do wizji. Wtedy już nie będzie wiary, która każe nam wierzyć w to, czego się nie widzi, ale będzie widzenie, w którym będzie się oglądać to, w co się wierzyło. Jeżeli nawet będziemy wtedy pamiętać to minione już życie i jeśli pamięć będzie nam przypominać czas, kiedyśmy wierzyli nie widząc, to jednak wiara ta będzie się wówczas odnosić do przeszłości, a nie do rzeczy już obecnych i trwających zawsze. Zobaczymy wówczas, że ta triada wiary, żywej i trwałej, która dziś polega na pamięci, kontemplacji i miłości, okaże się wtedy rzeczą minioną i przeszłą, że nie trwa ona zawsze. Gdyby ta triada wiary już teraz była obrazem Bożym, to w takim razie należałoby wnosić, że obraz jest nie w tym, co wieczne, lecz w rzeczywistościach przemijających.

III. Jest to nie do przyjęcia, gdyż jeśli dusza z natury swej jest nieśmiertelna, jeśli raz stworzona nie przestaje już istnieć, to niemożliwe, by to, co jest w niej najlepsze, nie trwało tak długo jak ona, która jest nieśmiertelna. A cóż jest lepszego w jej naturze niż to, że została stworzona na obraz Stworzyciela swego (Rdz 1, 27)? Więc nie w posiadaniu, kontemplacji i miłości wiary, która minie, mamy szukać tego, co można nazwać obrazem Boga.

Rozwiązanie trudności

5. Czy jednak dla przekonania się, że tak jest, nie należałoby sięgnąć głębiej i dokładniej zbadać zagadnienie? Można by przecież 1039 powiedzieć, że ta triada nie przestanie istnieć, nawet gdy wiara ustanie. Tak jak teraz zachowuje-

my wiarę w pamięci, oglądamy w myśli i wolą miłujemy, tak samo i wtedy – albo jako rzecz należącą do przeszłości – będziemy ją przechowywać w pamięci, będziemy ją sobie przypominać i będziemy te dwa akty łączyć trzecim jeszcze, to jest wolą. A więc troistość nadal trwać będzie. Jeżeli bowiem jej przejście nie pozostawi w nas nic, co by było jak gdyby jej śladem, to pewne, że nie będzie w naszej pamięci nic, do czego moglibyśmy się zwracać, chcąc sobie przypomnieć tę przeszłą wiarę i łączyć uwagą oba terminy, to jest wspomnienie kryjące się w pamięci, gdy o nim nie myślimy i jego myślowe przedstawienie.

– Ten jednak, kto tak mówi, nie rozróżnia dwóch troistości: tej, która jest teraz, kiedy posiadamy, kontemplujemy i kochamy obecną w nas wiarę; oraz tej, która będzie w przyszłości, kiedy to już nie będzie wiara, ale jak gdyby jej ślad, pozostały jako obraz ukryty w pamięci, który będziemy oglądać w akcie przypomnienia, łącząc wolą te dwa elementy, to jest ślad zachowany w pamięci i jego przedstawienie wyciskające się we wzroku ducha w momencie przypominania.

Dla lepszego wyjaśnienia tej różnicy posłużymy się przykładem z rzeczywistości zmysłowych, o których była mowa w księdze jedenastej¹¹. Wznosząc się od niższych rzeczywistości ku wyższym albo przechodząc od rzeczy zewnętrznych do coraz bardziej wewnętrznych – odkryliśmy pierwszą triadę: widziane ciało, wzrok podmiotu widzącego poruszony przez owo ciało w chwili, gdy je widzi, oraz uwagę woli łączącą jedno z drugim. Połączmy podobną do tej triadę wywodzącą się z obecnej w nas wiary: Podobnie jak oglądane ciało znajdowało się w jakimś określonym miejscu, tak i wiara umiejscawia się w pamięci. Pobudza ona myśl pamiętającego, podobnie jak ciało widziane oddziaływało na wzrok patrzącego. Do tych dwóch czynników, dla dopełnienia trójcy, dochodzi trzeci: wola zbliżająca do siebie i wiążąca wiarę obecną w pamięci i to, co jest obrazem zapisanym we wzroku wspomnienia. Podobnie jak w triadzie wizji cielesnej uwaga woli łączy z sobą formę

¹¹ XI. II, 2–5, str. 331–336.

widzianego ciała i jego obraz kształtujący się we wzroku widzącego podmiotu.

Przypuśćmy teraz, że ciało, na które patrzeliśmy, znika i nie pozostaje po nim nigdzie żaden ślad, nic, ku czemu wzrok mógłby się zwrócić. Po tym przedmiocie materialnym, który należy już do przeszłości, pozostał obraz w pamięci. On to działa na wewnętrzny wzrok tego, kto go sobie przypomina. A te dwa elementy są z sobą połączone przez wolę. Czy powiemy, że jest to triada, ta sama, co przedtem, kiedy ciało znajdujące się w określonym miejscu było obecne dla wzroku? – Z pewnością, nie. Jest to inna już trójca. Pierwsza była zewnętrzna, druga jest wewnętrzna; punktem wyjścia dla pierwszej był widok obecnego przedmiotu, dla drugiej – obraz przedmiotu, który już znikł.

Podobnie rzecz się ma w interesującym nas obecnie wypadku, z uwagi na który uznaliśmy za wskazane odwołać się do przytoczonego przykładu. Wiara aktualnie obecna w naszej duszy jest jak przedmiot w miejscu. Dopóki jest zachowywana, widziana i kochana, stanowi ona pewną trójcę. Lecz troistość ta przestanie istnieć, gdy nie będzie już wiary w duszy; podobnie jak niknie troistość, gdy już nie ma w miejscu oglądanego przedmiotu. Triada, która jednak powstanie, kiedy przypomnimy sobie, że kiedyś ta pierwsza była, ale już jej nie ma, będzie inna. Ta pierwsza bowiem, która teraz istnieje, wywodzi się z rzeczywistości obecnej i tkwiącej w duszy wierzącego. Ta natomiast, która wtedy będzie, przyjmie jako początek 1040 obraz rzeczy minionej, pozostanie w pamięci tego, który przywołuje jej wspomnienie.

Obraz Boga w duszy nieśmiertelnej

IV. 6. A więc ani ta triada, której teraz jeszcze nie ma, nie będzie obrazem Boga, ani ta, która przestanie istnieć.

Nie. Obrazu Bożego trzeba szukać w duszy człowieka, duszy rozumnej, czyli duchowej. Tam obraz Stwórcy jest nieśmiertelnie wszczepiony w jej nieśmiertelności. O nieśmiertelności duszy mówi się wprawdzie tylko w pewnym

znaczeniu – gdyż istnieje i śmierć duszy, kiedy straci ona to szczęśliwe życie, które jest prawdziwym jej życiem. Mówimy jednak o jej nieśmiertelności, gdyż jakiegokolwiek by to było życie, choćby najnędzniejsze, nigdy nie przestaje ona żyć. Choć rozum czy inteligencja czasem są jakby uśpione, a czasem okazują się albo małe albo wielkie, jednak dusza ludzka nigdy nie przestaje być rozumna i intelektualna. Zatem jeżeli dusza ludzka dlatego jest stworzona na obraz Boży, że może używać rozumu, by poznać i oglądać Boga, to oczywiście od pierwszej chwili swego istnienia ta dziwna i wielka natura zawsze jest obrazem Boga, i to zarówno wtedy, gdy jest on w niej tak zatarty, że prawie go nie ma, czy zaćmiony i zniekształcony, czy też jasny i piękny ¹².

Nad tym zniekształceniem godności człowieka żali się Pismo, kiedy powiada: „Wprawdzie w obrazie człowiek prowadzi życie, ale próżno się trwoży, zbiera skarby, a nie wie, dla kogo to zbierze” (Ps 38, 7). Pismo św. nie mówiłoby o marności obrazu Bożego, gdyby nie to, że stał się zniekształcony. Lecz samo zniekształcenie nie ma takiej mocy, by zniszczyć w duszy to, że jest obrazem Boga. Mówi przecież, że „człowiek w obrazie prowadzi życie swoje”. Można w różny sposób odwrócić to zdanie, nie zmieniając jego prawdziwości. Zamiast: „Chociaż w obrazie prowadzi życie swoje, ale i próżno się trwoży”, można by też powiedzieć: „Choć człowiek próżno się trwoży, jednak w obrazie prowadzi życie swoje”. Zaiste, przy całej swej wielkości natura jego mogła być zniekształcona, bo nie jest najwyższą naturą. Lecz będąc nastawiona na naj-

¹² A więc mamy do czynienia nie z jakąś alegorią czy tylko porównaniem. Dusza jest istotnie i ontologicznie obrazem Boga. W tym samym znaczeniu Ojcowie greccy mówią o „naturalnym” (*kata physin*) Bożym życiu zaszczipionym w duszy (np. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Poemat* I. II, 31 N. 7: „Poznaj siebie samego, mój drogi: Pamiętaj skąd pochodzisz, jaka twoja natura”; por. *Poem.* II. I, 51, w. 24; I. II, 15, w. 151–152). Augustyn tak jak tutaj podkreśli jeszcze dalej (VIII, 11), że dusza może dążyć do Boga, ponieważ „z natury” jest Jego obrazem. Ale jest to obraz dynamiczny, nie statyczny. Winniśmy dążyć do urzeczywistnienia tego obrazu w sobie (por. XII. VII, 10). Obraz zachowuje się tylko przez dążenie do Tego, który wypisał go w duszy (XII, XI, 6). Inaczej obraz zaciera się. Istnieje tylko jeden Obraz: zapoczątkowany jest w chwili stworzenia, wypaczony w grzechu, odnowiony w nawróceniu, udoskonalony w wizji ostatecznej.

wyższą naturę i mając zdolność uczestniczenia w niej, jest wielką naturą.

Szukajmy więc w tym obrazie Boga pewnej właściwej mu troistości. Niech nam w tym dopomoże Ten, który uczynił nas na swój obraz. Bez Niego nie moglibyśmy zbawiennie szukać, ani też odkryć tego, co jest według tej od Niego pochodzącej mądrości. Lecz jeśli czytelnik zachował w pamięci i przypomina sobie, cośmy mówili o duszy ludzkiej, a więc duszy duchowej, w poprzednich księgach, zwłaszcza dziesiątej, albo jeśli uważnie przejrzy stronicę, gdzie o tym mowa, to nie będzie potrzeba zbyt szerokiego wykładu w tej tak ważnej sprawie.

7. Powiedzieliśmy więc między innymi rzeczami w księdze dziesiątej¹³, że dusza człowieka zna samą siebie. Nic bowiem nie jest duszy tak dobrze znane, jak to, co jest dla niej obecne. A co jest dla niej bardziej obecne niż sama sobie? Przytoczyliśmy jeszcze inne argumenty, w tej mierze, w jakiej wydawało się to potrzebne dla jak najpewniejszego udowodnienia tej prawdy.

Czy dusza małego dziecka jest świadoma siebie?

V. Co mamy powiedzieć o duszy małego dziecka, jeszcze tak małego i tak zupełnie pogrążonego 1041 w nieświadomości, że dusza człowieka, który już coś wie, przeraża się ciemnością tej duszy?

Czy należy wierzyć, że poznaje ona samą siebie? Czy że jest zbyt zaabsorbowana przedmiotami i wrażeniami zmysłowymi, które zaczyna odczuwać z tym większą radością, iż są dla niej nowością; i dlatego, choć zna siebie, nie może myśleć o sobie? Z jakim natężeniem uwagi odnosi się ona do widzialnych przedmiotów będących z zewnątrz! Poznajemy to chociażby po tym, że tak żywo pragnie chwycić światło, które ktoś przez nieuwagę albo nie przeczuwając skutków, zostawia na noc w pokoju dziecka w miejscu, z którego małeńki może zwracać na nie oczy, nie mogąc

¹³ X. VII, 10, str. 319–320.

jednak obrócić szyi. Znamy takich, którzy z tego powodu dostali zezą. Oczy ich zachowały to skrzywienie nabyte w czasie, gdy były delikatne i młodziutkie. Podobnie dzieje się i z innymi zmysłami ciała. Dusza dziecka, na ile tylko wiek mu pozwala, skupia się cała w zmysłach z takim napięciem, że wszystko, co mile oddziałuje na jego zmysły, albo co je drażni, wywołuje gwałtowny odruch pragnienia albo wstrętu. Dzieci nie myślą jednak o rzeczywistościach wewnętrznych, o tym, co w nich jest. I nie można ich skłonić, by tak czyniły, gdyż nie rozróżniają jeszcze znaków, które by im mogły coś wskazać. Wśród tych znaków słowa zajmują pierwsze miejsce. Ale niemowlęta zupełnie ich nie rozumieją, tak samo zresztą jak i innych znaków. Otóż wykazaliśmy już w księdze dziesiątej, że to dwie całkiem różne rzeczy: znać siebie i myśleć o sobie¹⁴.

8. Lecz pomijamy ten wiek, w którym nie powstaje pytanie, co się w nim dzieje i który my sami z pewnością całkowicie zapomnieliśmy. Wystarczy nam ta pewność, że kiedy człowiek będzie mógł zastanawiać się nad naturą swej duszy i odkryć prawdę, to ją odkryje nie gdzie indziej, jak w sobie samym. Otóż odkryje wtedy nie coś nie znanego sobie, ale coś, o czym nie myślał. Cóż bowiem wiemy, jeśli nie wiemy tego, co jest w naszej duszy, z chwilą gdy wszystko, co znamy, znamy jedynie przez duszę?

Triada w poznaniu siebie

VI. Tak wielka jest jednak moc myśli, że nawet sama dusza w pewnym sensie nie inaczej staje w zasięgu własnego patrzenia, niż wtedy, gdy myśli o sobie. Toteż tylko to podpada pod wzrok duszy, na co ona kieruje swą myśl, i to tak dalece, że sama dusza, będąca warunkiem wszelkiej myśli, nie podpada pod swoje własne spojrzenie, jeżeli nie myśli o sobie.

Jak się to dzieje, że nie myśląc sama o sobie, dusza nie podpada pod swoje spojrzenie, nie mogąc przecież nigdy

¹⁴ X. V, 7, str. 316–317.

oddzielić się od samej siebie? To wygląda tak, jak gdyby sama dusza i jej widzenie siebie były czymś odmiennym. Tego nie mogę zrozumieć. Można to bez niedorzeczności powiedzieć o oku ciała, bo zajmuje ono stałe miejsce w ciele, a spojrzenie jego zwraca się na zewnątrz, aż po gwiazdy. Ale oko nie jest w zasięgu własnego spojrzenia, ponieważ nie może widzieć siebie inaczej niż w lustrze, jak o tym mówiłem¹⁵. Z duszą jednak tak nie jest, gdy przez myśl o sobie staje w polu własnego widzenia. – Czy może wtedy, myśląc o sobie, widzi część samej siebie inną swoją częścią, podobnie jak jednymi narządami ciała możemy oglądać inne jego części mogące podpaść pod nasze spojrzenia? – Cóż równie niedorzecznego można by pomyśleć albo powiedzieć? Skąd wyłania się myśl, jeśli nie z samej siebie? 1042 I gdzie staje w polu własnego widzenia, jeśli nie wobec samej siebie? Zatem nie będzie już tam, gdzie była, kiedy siebie nie widziała. Jeśli tutaj jest, to znaczy, że tam jej nie ma. Lecz jeśli zmieniała miejsce po to, by być widzianą, to gdzie pozostanie, żeby siebie widzieć? Czy może rozdzieli się, żeby i być widzianą, i widzieć siebie?

Sama Prawda – zapytana o to – nie powie nic takiego. Ponieważ takie myśli są tylko kłamliwymi obrazami materialnymi. Z wszelką pewnością dusza taka nie jest dla tych, którzy mogą coś o tym prawdziwego powiedzieć. Wynika stąd, iż leży to w naturze duszy, że widzi siebie, a myśląc o sobie wraca do siebie, nie w taki sposób jak przedmiot rozciągliwy w przestrzeni, ale przez niematerialny zwrot ku samej sobie. I odwrotnie, kiedy o sobie nie myśli, to na pewno nie widzi siebie, nie kształtuje swojego własnego spojrzenia, niemniej zna siebie, będąc sama sobie obecna w pamięci. Jest to zupełnie podobny wypadek, jak z człowiekiem posiadającym rozliczne wiadomości. Ma je w pamięci. Lecz wtedy jedynie stają się one obecne dla jego duchowego wzroku, gdy obecnie stają się przedmiotem myśli. Inne pozostają ukryte w jakimś tajemnym poznaniu, które zwie się pamięcią.

¹⁵ X. III, 5, str. 313.

Stąd triada, którą przedstawialiśmy w następujący sposób: Pamięć jako to, co kształtuje wzrok myśli; forma, jak gdyby obraz odciskający się w pamięci; i wreszcie to, co je obie łączy z sobą, a więc miłość albo wola. Dusza, widząc siebie myślowo, rozumie siebie i rozpoznaje, a więc rodzi to rozumienie i poznanie siebie. W rzeczy samej widzi się rzeczywistość niecielesną przez to, że się ją rozumie, a poznaje się ją przez zrozumienie. Nie w ten sposób jednak dusza rodzi poznanie siebie, jak gdyby przedtem była sobie nie znana. Nie. Ona już siebie знаła, tak jak są znane rzeczy zawarte w pamięci, nawet wówczas, kiedy się o nich nie myśli. Mówimy np. że jakiś człowiek zna literaturę, nawet wtedy, gdy myśli nie o literaturze, a o innych rzeczach. Te dwa rodzaje poznania – zradzające i zrodzone – są z sobą związane miłością, jako trzecim elementem. Miłość zaś nie jest niczym innym jak aktem woli rozkoszującej się z posiadania rzeczy pożądanej, albo pragnącej, dążącej do jej posiadania. Zdaje się więc, że te trzy wyrazy – pamięć, inteligencja i wola – dają nam pewne pojęcie o triadzie duszy.

Znajomość siebie i myśl o sobie

9. Powiedzieliśmy przy końcu dziesiątej księgi, że dusza zawsze o sobie pamięta, że zawsze siebie rozumie i kocha; chociaż nie zawsze, myśląc o sobie, odróżnia siebie od tego, co nią nie jest.

Trzeba więc zbadać, w jakim to znaczeniu inteligencja należy do myśli; a z drugiej strony, w jakim znaczeniu mówi się, że znajomość, *notitia*, wszystkiego, co jest w duszy, nawet gdy ona nie myśli o sobie samej, należy do pamięci. Bo jeśli tak jest, to dusza nie miała tych trzech rzeczy: pamięci, rozumienia siebie i miłości ku sobie; miała tylko pamięć samej siebie, a dopiero później, zaczynając myśleć o sobie, zaczyna rozumieć i kochać siebie¹⁶.

¹⁶ Czytając powierzchownie mamy wrażenie, że Augustyn powtarza to, co powiedział o tej samej triadzie w X księdze. W rzeczywistości – jak to podkreśli dalej (VII, 9, 10 i 13) – pierwsza triada jest statyczna, jej elementy są wzięte w ich wspólnej immanencji i współczesności, jaką mają w pamięci, czyli w świadomości; druga

VII. Rozważmy więc dokładnie przykład przytoczony dla wykazania różnicy pomiędzy znajomością jakiejś rzeczy i myślą o niej. Może się zdarzyć, że człowiek zna jakąś rzecz, ale o niej nie myśli, 1043 gdy zwraca myśl ku innym rzeczom. Weźmy człowieka biegłego w dwóch albo kilku dziedzinach nauki. Myśląc o jednej z nich, zna jednak pozostałe, nawet jeżeli o nich nie myśli. Czy jednak słusznie będzie powiedzieć: Ten muzyk niewątpliwie zna muzykę, ale w tej chwili jej nie rozumie, ponieważ o niej nie myśli; natomiast rozumie geometrię, bo właśnie o niej myśli. Jakżeż niedorzeczne wydaje się to zdanie! A co o tym powiemy: Ten muzyk z pewnością zna muzykę, ale w tej chwili nie lubi jej, bo o niej nie myśli; za to w tej chwili lubi geometrię, bo właśnie teraz o niej myśli. Czyż nie jest to równie bez sensu? Natomiast byłoby całkiem słuszne, gdybyśmy powiedzieli: Ten człowiek, który, jak widzisz, mówi w tej chwili o geometrii, jest również świetnym muzykiem. Pamięta on tę swoją umiejętność, rozumie ją i kocha. Lecz chociaż ją zna i miłuje, nie myśli jednak o niej w tej chwili, ponieważ myśli o geometrii, o której dyskutuje.

Przytoczony przykład uczy nas, że w głębi naszej duszy przechowują się pewne wiadomości, które występują w pełnym świetle przed wzrokiem ducha dopiero wtedy, gdy o nich myślimy. Wówczas dusza odkrywa, że przechowywała w pamięci, rozumiała i kochała to, o czym nie myślała, myśląc o innych rzeczach. Lecz co do rzeczy, o których nie myśleliśmy przez dłuższy czas i o których nie możemy myśleć bez jakiegoś bodźca, to nie wiem doprawdy, jak się to dzieje, że nie wiemy o tym, że je znamy.

natomiast, na skutek interwencji myśli, jest dynamiczna i pokazuje, jak jej elementy są podstawą żywych relacji: pierwszy bowiem rodzi, drugi jest zrodzony, trzeci występuje jako spójnik. Dusza (*mens*) wzięta jest w innym znaczeniu niż w ks. IX, ponieważ tutaj nie jest oddzielona od członów triady. Lepiej to zrozumie czytelnik w dalszych objaśnieniach autora: poznanie siebie, jakie posiada dusza, to już nie sama pamięć (*memoria sui*), która nie jest ożywiona w świadomości dziecka, to jest zrozumienie swojego ja (*intelligentia sui*) niezależnie od wszelkiego myślenia (*cogitatio*). Ale gdy powstaje myślenie, tj. kiedy rozum poprzednio zamknięty w głębi duszy wynurza się na pole świadomości, triada duszy przechodzi ze stadium statycznego istnienia w dynamiczne uświadomienie żywej manifestacji przez „słowo”.

A wreszcie, kiedy człowiek namawia drugiego, by sobie coś przypomniął, to słusznie może mu powiedzieć: „Wiesz o tym, ale nie zdajesz sobie sprawy z tego, że wiesz. Przypomnę ci to, a zobaczysz, że wiedziałeś o tym, czego – jak ci się wydawało – nie znałeś”. Toż samo mogą zdziałać również i książki mówiące o rzeczach, których prawdziwość czytelnik odkrywa pod wodzą rozumu. Nie jakąś jedną prawdę, którą by przyjął, wierząc świadectwu piszącego, jak się to zdarza w stosunku do historii. Ale prawdę, którą i on również odkrywa, bądź w sobie samym, bądź w tej prawdzie, która jest światłością duszy. Jeżeli ktoś, nawet gdy zwróci się na to jego uwagę, nie może pojąć tych rzeczy, to znaczy, że wskutek wielkiego zaślepienia serca jest pogrążony w ciemnościach, nieświadomości i że trzeba by niezwyklej i cudownej pomocy Bożej, ażeby mógł dojść do prawdziwej mądrości.

10. Dlatego właśnie chciałem podać kilka przykładów myślenia, by móc wykazać, w jaki sposób w podmiocie przypominającym sobie z idei zawartych w pamięci tworzy się myśl, a także i to, że kiedy człowiek myśli, rodzi się w nim coś podobnego z tego, co w nim już było, a co przed myśleniem było tylko w pamięci. Przez to można łatwo stwierdzić, że ono później w nim powstaje i że rodzący czasowo wyprzedza to, co rodzi.

Jeśli bowiem przyjrzymy się wewnętrznej pamięci ducha, mocą której pamięta on o sobie, i wewnętrznej inteligencji, mocą której poznaje siebie, i wewnętrznej woli, mocą której on miłuje się, to te trzy rzeczy zawsze razem są i zawsze razem były, odkąd tylko zaczęły istnieć, zarówno wtedy, gdy dusza o tym myśli, jak i kiedy nie myśli; zdaje się, że obraz owej trójcy tworzy 1044 sama pamięć, gdy słowo nie może się zrodzić bez myślenia (wszystko bowiem, co wymawiamy, pochodzi z myśli, nawet to słowo wewnętrzne, które nie należy do języka żadnego narodu). Dlatego owego obrazu należy raczej dopatrywać się w tych trzech rzeczach, mianowicie w pamięci, inteligencji, woli. Przez inteligencję rozumiem w tym wypadku aktualne poznanie, to jest odkrycie zawartych w pamięci idei, o których dusza

nie myślała, dzięki czemu myśl nasza przyjmuje pewną formę; wolą zaś, czyli miłością, jest to, co owo zrodzone słowo i duszę rodzącą razem łączy i jest im obydwom poniekąd wspólne.

Dlatego to, ze względu na mniej pojętnych słuchaczy, w jedenastej księdze¹⁷ uciekałem się nawet do wyjaśnienia, w jaki sposób oczy ciała postrzegają przedmioty zewnętrzne i widzialne. I następnie dopiero, wnikając wraz z nimi w człowieka wewnętrznego, doszedłem do tej władzy, która pozwala nam zastanawiać się nad rzeczami doczesnymi, pozostawiając na później omówienie tej władzy, która ma największe znaczenie i oddaje się kontemplacji rzeczywistości wiecznych. Poświęciłem temu dwie księgi: dwunastą, gdzie przeprowadziłem rozróżnienie tych dwóch władz, z których jedna jest wyższa, a druga niższa i powinna być poddana pierwszej; oraz trzynastą, w której przedstawiłem rolę tej niższej władzy, obejmującej zbawienną znajomość rzeczy ludzkich, ażeby nam pozwolić w tym doczesnym życiu czynić wszystko, co jest potrzebne dla osiągnięcia żywota wiecznego. Mówiłem o tym jak mogłem najprawdziej i najkrócej, obejmując w jednej tylko księdze tak bogaty i obszerny temat, na który tyle i tak wybitnie dyskutuje wielka liczba sławnych ludzi¹⁸. Ukazałem pewną triadę w tej niższej władzy, ale nie tę jeszcze, którą by można uważać za obraz Boży.

Prawdziwy obraz Boży

VIII. 11. Oto doszliśmy teraz do tego momentu naszych poszukiwań, w którym będziemy rozpatrywać najwyższą część duszy ludzkiej, ażeby w niej odkryć obraz Boży – to, przez co dusza poznaje Boga albo może Go poznać. Dusza ludzka nie jest tej samej natury, co Bóg. To prawda, a jednak obrazu tej najwyższej ze wszystkich natur należy

¹⁷ XI. II, 4, str. 334–335.

¹⁸ Do wymienionych w przyp. 6, str. 423, można dodać imiona Aecjusza Stoika, którego streszcza Plutarch, Sextusa Empiricus (*Mathem.*, IX. 13, 125), Filona (*De congressu conditionis gratiae*), Chryzypa, *fragm.* 35, Pozydoniusza, nie mówiąc już o Sokratesie, Platonie i innych mędrkach.

szukać i odnajdować w nas, w tym, co nasza natura ma najlepszego.

Lecz najpierw trzeba się przyjrzyć samej duszy, jeszcze zanim zyskuje uczestnictwo w Bogu, i w niej samej trzeba znaleźć obraz Boży. Nawet wtedy, gdy – jak mówiliśmy – dusza jest splamiona i zniekształcona przez utratę uczestnictwa w Bogu, nawet wtedy jest nadal obrazem Bożym¹⁹. Bo tym, co sprawia, że jest obrazem, jest jej zdolność uczestniczenia w Bogu. Tak wielkie dobro jest dla niej dostępne jedynie dlatego, że jest obrazem Boga.

Oto dlaczego dusza pamięta siebie, rozumie i kocha. Gdybyśmy to widzieli, widzielibyśmy tróję, która nie jest jeszcze Bogiem, ale już jest obrazem Bożym. Pamięć nie z zewnątrz otrzymała to, co ma zachować. I nie z zewnątrz, jak oko ciała, intelekt znajduje to, czemu ma się przyglądać. A wola nie zewnętrznie łączy tych dwoje, jak łączy formę ciała zewnętrznego z formą, która ją odtwarza we wzroku widzącego. I kiedy myśl zwraca się ku pamięci, to znajduje w niej nie jakiś obraz rzeczy widzianej z zewnątrz i jakby przeniesiony do skarbca pamięci dla poruszenia wewnętrznego wzroku tego, kto przywołuje jego wspomnienie, gdy wola jako trzeci czynnik łączy obraz ze wzrokiem. Takie badania przeprowadziliśmy z triadami, odkrywanymi w przedmiotach materialnych albo obrazach tych przedmiotów, które zmysły w pewien sposób jakby zaciągają do naszego wnętrza. 1045 O wszystkim tym była mowa w księdze jedenastej²⁰.

I nie jest to również tak, jak z tym, co było i co nam się ukazywało, gdyśmy mówili o wiedzy należącej już do działalności człowieka wewnętrznego, którą jednak musieliśmy ograniczyć do mądrości²¹. To, co wiemy, jest poniekąd dodane duszy, jak np. wiadomości historyczne o tym, co się działo i co mówiono, co przemija w czasie lub pozostaje wyryte w naturze na właściwym sobie miejscu; rodzenie się w człowieku nowych rzeczywistości, które zawdzięcza nauce otrzymywanej od innych lub osobistej

¹⁹ XIV. IV, 6, str. 427–429.

²⁰ XI. II, 2–4, str. 331–335.

²¹ XII. I, 1–II, 2, str. 355–356.

refleksji, a więc wiary, o której szeroko rozprawialiśmy w księdze trzynastej²², oraz cnót, które, jeśli są prawdziwe, to pozwalają nam dobrze żyć w tym śmiertelnym życiu, ażeby żyć szczęśliwie w obiecany nam przez Boga życiu nieśmiertelnym. Rzeczywistości te i inne podobne posiadają właściwy sobie porządek w czasie, przez co łatwo nam przyszło dostrzec triadę pamięci, widzenia i miłości, bo niektóre z nich wyprzedzają nabywaną o nich wiedzę. Są one poznawalne jeszcze zanim się je pozna i zradzają wiedzę o sobie w tych, którzy się o nich uczą. Są to rzeczy znajdujące się w określonym miejscu albo takie, które się działy w czasie, chociaż w tym wypadku nie samych rzeczy dosięgamy, ale ich znaki oglądane albo usłyszane dają nam poznać, że te rzeczy były i minęły. Znaki te znajdują się w określonych miejscach, jak np. grobowce czy inne pomniki; albo w pismach godnych zaufania, jak wszelkie poważne opisy dziejów; albo są w umyśle tych, którzy je już znają, a będąc przez nich znane, są tym samym poznawalne też i dla innych, których wiedzę te znaki poprzedzają i mogą im być przekazane przez nauczanie.

Rzeczy te, kiedy się o nich dowiadujemy, stanowią pewnego rodzaju triadę powstałą z obiektywnego ich obrazu istniejącego nim go poznajemy, do tego dochodzi ze strony uczącego się poznanie, które powstaje w toku uczenia się, oraz trzeci element: wola stanowiąca łącznik pomiędzy dwoma pierwszymi.

Gdy przedmiot jest już poznany, z chwilą gdy przywołuje się jego wspomnienie, tworzy się w duszy trzecia, bardziej wewnętrzna triada. Składają się na nią: obrazy zapisane w pamięci w czasie uczenia się; poruszenia myśli przez zwrócenie się wzroku pamięci do przedmiotu; a wreszcie wola jako trzeci czynnik łączący z sobą dwa pierwsze.

Te zaś wiadomości, które powstają w duszy, nie będąc w niej przedtem, jak np. wiara i inne rzeczy tego rodzaju, to mimo że są one z zewnątrz dodane duszy, ponieważ są w niej jakby zasiane przez naukę, niemniej jednak to nie są rzeczy znajdujące się albo dokonujące się poza duszą, jak

²² XIII. I, 3-II, 5, str. 382-387.

to, w co wierzymy; lecz zdradzają się one wyłącznie wewnątrz duszy. Bo istotnie, wiara to nie jest przedmiot wiary, ale akt wiary. W przedmiot się wierzy, ale akt się stwierdza. A ponieważ wiara rodzi się w duszy, która już była duszą zanim była w niej wiara, przeto wiara wydaje się czymś do niej dodanym.

Toteż wiara będzie zaliczona do dziedziny rzeczy przeszłych i minionych, kiedy ustąpi przed widzeniem twarzą w twarz. Za to teraz obecność wiary w duszy wytwarza pewną troistość: jej przechowanie, jej oglądanie i miłość do niej. Później, gdy już ustanie wiara, zostawi ona jednak po sobie ślad w pamięci. Utworzy ona nową triadę, o której już przedtem mówiłem²³.

IX. 12. Czy będą wtedy istnieć cnoty pozwalające nam dobrze żyć w tym śmiertelnym życiu; cnoty, które w pewnym momencie zaczęły istnieć w duszy (bo kiedy ich jeszcze nie było, dusza już istniała)? 1046 Można więc stawiać sobie pytanie, czy nie ustaną one, doprowadziwszy nas do żywota wiecznego? Niektórzy sądzą, że w każdym razie trzy spośród nich: roztropność, męstwo i wstrzeźliwość – przestaną już wtedy istnieć. To ich zdanie nie jest bez podstaw. Natomiast sprawiedliwość jest nieśmiertelna: nie tylko nie ustanie wtedy, ale przeciwnie: osiągnie pełnię doskonałości

Lecz wielki mistrz wymowy, Cycero, wymienia wszystkie cztery cnoty w swym dialogu *Hortensjusz*. „Jeżeli – powiada on – po opuszczeniu tego życia będzie nam dane wieść życie nieśmiertelne na wyspach szczęśliwych, jak mówią o tym podania, co wówczas pocniemy z wymową, kiedy nie będzie już sądów, a może nawet i cnót? Męstwo nie będzie już potrzebne, bo przestaniemy walczyć z przeciwnościami i niebezpieczeństwem; także i sprawiedliwość – bo już nie będzie się pożądać dóbr bliźnich; ani wstrzeźliwość nie będzie konieczna dla ujarzmienia nie istniejących już namiętności; ani nawet roztropności nie będzie potrzeba, bo nie będziemy już musieli wybierać po-

²³ Na zakończenie księgi XIII (XX, 26, str. 419–420).

między dobrym a złym. Samo poznanie natury i wiedza uczynią nas szczęśliwymi. One, które życie bogów czynią godnym zazdrości. Widzimy więc, że o ile tamte rzeczy wynikają z konieczności, o tyle te ostatnie zależą od woli”²⁴.

Tak mówi ten wielki mówca, wysławiając filozofię. Streszczając jasno i z wdziękiem przekazaną przez filozofów naukę, mówi, że te cztery cnoty bez wyjątku są nam potrzebne jedynie w tym życiu, pełnym utrapień i błędu. Żadna z nich nie przyda się nam na nic, gdy opuścimy już to życie, jeśli nam będzie dane żyć tam, gdzie się jest szczęśliwym. Do życia szczęśliwego wystarczy duszom cnotliwym poznanie i wiedza, to jest kontemplacja Natury, do której nie da się porównać nic doskonalszego, nic równie godnego miłości²⁵. To ta Natura stworzyła i urządziła wszystkie inne. Otóż jeśli jest to właściwe dla sprawiedliwości, że się podporządkowuje rządowi tej Natury, to znaczy, że sprawiedliwość jest bezsprzecznie nieśmiertelna. Nie tylko nie ustaje ona w szczęśliwości, ale przeciwnie, osiągnięciem ona doskonałość i pełni nie do prześcignięcia.

Możliwe nawet, że i trzy pozostałe cnoty utrzymają się w tym szczęśliwym życiu: roztropność, której nigdy nie grozi niebezpieczeństwo błędu; męstwo bez konieczności znoszenia prób i cierpień, umiarkowanie bez potrzeby stawiania oporu namiętności. Zatem roztropność będzie polegać na tym, żeby żadnego innego dobra nie przekładać ani nie stawiać na równi z Bogiem; męstwo – by być bardzo mocno z Nim złączonym; umiarkowanie – by nie pójść za żadnym grzesznym upodobaniem. Lecz rola, jaką teraz spełnia sprawiedliwość, przychodząc z pomocą nie-szczęśliwym, roztropność – wystrzegając się zasadzek, męstwo – trwając niezłomnie w trudnościach, umiarkowanie – powściągając grzeszne upodobania, ta rola wtedy już z pewnością nie będzie miała żadnej racji istnienia, ponie-

²⁴ Jeden z zasadniczych fragmentów *Hortensjusza* zachowanych dzięki Augustynowi (fragm. 92, wyd. M. Ruch).

²⁵ Dla Augustyna najwyższą Naturą jest Bóg, z którym wierzący utrzymuje stosunki osobiste. W tradycji biblijnej, którą żyje nasz autor, sprawiedliwość utożsamia się z świętością, a święłość polega na całkowitym oddaniu się Bogu. Dlatego trwa ona w wieczności.

waż nie będzie tam absolutnie żadnego zła. Przez to samo dzieła cnót koniecznych w życiu obecnym – podobnie jak wiara, do której się one muszą odnosić – zostaną odsunięte pomiędzy rzeczy należące do przeszłości.

Stanowią one obecnie trójkę, będąc w nas obecne, gdy zachowujemy je, oglądamy i miłujemy. Będą tworzyć inną już triadę, gdy pozostawione przez nie ślady w pamięci będą nam przypominać nie to, że one są, ale że były. Bo i wtedy jeszcze będzie trójca, gdy ten ślad, bardzo lekki, będzie zachowany jako wspomnienie, rozpoznawany jako prawdziwy i kiedy wola będzie występować jako ich łącznik.

Obraz w duszy nie jest dodany z zewnątrz

X. 13. Zdarza się niekiedy w poznaniu tych wszystkich rzeczy doczesnych, o których była mowa, że poznawalność poprzedza poznanie i oddziela się od niego pewnym odstępem czasu. Tak jest np. z widzialnością jakichś przedmiotów, 1047 która istniała już w rzeczach przed ich poznaniem, zresztą podobnie jak rzecz się ma z tym wszystkim, o czym nas uczy historia.

Ale istnieją i takie wypadki, kiedy przedmiot zaczyna istnieć jednocześnie z jego poznaniem, np. kiedy jakiś przedmiot widzialny, dotychczas nie istniejący, powstaje w naszych oczach. To jasne, że jego istnienie nie wyprzedza poznania go przez nas. Albo np. dźwięk rozbrzmiewa tam, gdzie jest ktoś zdolny do jego usłyszenia: wtedy jednocześnie powstaje dźwięk i jego słyszenie. Jednocześnie też ustają. Niemniej jednak, niezależnie od uprzedniego istnienia lub jednoczesnego powstawania, w tych wszystkich wypadkach to, co jest poznawalne, zdradza poznanie, a nie przez poznanie jest zrodzone. Lecz kiedy już poznaliśmy, gdy to co poznaliśmy jest już w pamięci, a zostaje na nowo rozpatrywane przez wspomnienie, któż nie uzna, że zachowanie w pamięci wyprzedza w czasie obraz wywołany pamięcią oraz połączenie tych dwóch elementów, dzięki trzeciemu czynnikowi, to jest woli.

Lecz z duszą rzecz się ma całkiem inaczej. Dusza nie jest samej sobie dodana, jakby sobowtór nie istniejący przed-

tem przychodził do niej już istniejącej; albo przypuszczając, że nie z zewnątrz przychodzi, myślelibyśmy, że w duszy uprzednio już istniejącej powstaje nowa dusza, istotnie ta sama, której nie było przedtem; podobnie jak w istniejącej przedtem duszy rodzi się wiara, której przedtem jeszcze nie było. Nie można też powiedzieć, że kiedy poznała siebie, wtedy została jakby umieszczona we własnej pamięci, jak gdyby jej tam nie było, zanim poznała siebie. Nie jest tak, ponieważ od samego początku swojego istnienia dusza nigdy nie przestała o sobie pamiętać, rozumieć siebie i kochać, jak wykazaliśmy to już przedtem. Kiedy więc myśląc o sobie, dusza zwraca się ku samej sobie, powstaje wówczas triada, w której już można zrozumieć, co to jest słowo: że otrzymuje ono swą formę od aktu myślenia oraz od woli łączącej to słowo z pamięcią. A więc tu przede wszystkim trzeba rozpoznawać obraz, którego szukamy.

Czy może być pamięć rzeczy obecnych?

XI. 14. Można by jednak powiedzieć: Ta władza, dzięki której dusza ustawicznie o sobie pamięta, będąc sobie wciąż obecna, to nie jest pamięć. Bo pamięć dotyczy przeszłości, a nie teraźniejszości.

Rzeczywiście niektórzy, a między nimi Cycero²⁶, mówiąc o cnotach wyróżniają trzy aspekty roztropności: pamięć, rozum i przewidywanie, łącząc pamięć z przeszłością, rozum z tym, co obecne, a przewidywanie z przyszłością. To ostatnie podają za nieomyślne jedynie u tych, którzy posiadają uprzednią znajomość rzeczy przyszłych, co na ogół nie jest przywilejem ludzi, chyba że otrzymują to z wysokości, jak prorocy. Dlatego mówi Pismo św. w Księdze Mądrości o ludziach: „Myśli śmiertelnych są bojaźliwe i niepewne przewidywania nasze” (Mdr 9, 14). Pamięć jest pewna tego, co było, a inteligencja – tego co jest, w każdym razie rzeczywistości niematerialnych, gdyż ciała materialne są obecne jedynie wtedy, gdy oczy je widzą.

²⁶ *De finibus*, III. VII, 21.

Lecz jeśli ktoś twierdzi, że nie ma pamięci rzeczy obecnych, to niech zważy, jak wyrażają się księgi świeckie, bardziej nastawione na dokładność słów niż prawdę treści. 1048 Kiedy Wergiliusz powiada, że Ulisses nie zapomniał, kim był²⁷, to cóż on chciał przez to powiedzieć, jeśli nie to, że Ulisses pamiętał siebie samego? A ponieważ był sobie obecny, przeto zupełnie nie mógłby siebie pamiętać, gdyby pamięć nie mogła dotyczyć również i rzeczy obecnych. Dlatego to, podobnie jak w odniesieniu do przeszłych wypadków, pamięcią nazywamy władzę przypominania ich sobie i przywoływania ich przez przypomnienie. Tak samo gdy chodzi o tę obecność duszy dla samej siebie, to można bez niedorzeczności nazwać pamięcią władzę, która pozwala duszy być obecną dla samej siebie, ażeby mogła siebie zrozumieć własną myślą, a miłością zwróconą ku sobie łączyć ze sobą pamięć i rozumienie²⁸.

2. Obraz zniekształcony i odnowiony

Obraz i mądrość

XII. 15. Ta trójca duszy nie dlatego jest obrazem Boga, że dusza siebie pamięta, rozumie i kocha, ale dlatego, że może również pamiętać, rozumieć i kochać Tego, który ją stworzył. Skoro to czyni, dusza staje się mądra.

Niech więc pamięta o Bogu swoim, na którego obraz została stworzona, niech Go poznaje i miłuje, jednym słowem, niech czci Boga nie stworzonego, od którego otrzymała tę moc, że może uczestniczyć w Jego życiu i dlatego to napisano: „Oto kultem Boga jest mądrość” (Job 28, 28*)²⁹. A będzie mądra nie własną światłością,

²⁷ *Eneida*, III, w. 628–629.

²⁸ Ta triada pamięci, czyli świadomości, nie jest już tylko symboliczna; ona po prostu należy do istoty duszy. Ta obecność duszy dla samej siebie stanowi jej byt i życie duchowe. W tym właśnie dusza jest niezmienna, inaczej traci swój istotny charakter.

²⁹ To, co Augustyn nazywa tutaj „kultem Bożym” (*cultus*), tekst Wulgaty określa jako „bojaźń Bożą” (*timor Dei*) – jest to potwierdzeniem naszego przyp. 2, str. 421.

lecz przez uczestnictwo w najwyższej światłości, tam gdzie światłość jest wiecznie, tam ona będzie szczęśliwie królować. Taka mądrość, chociaż zwie się ludzką, jest jednak Bożą mądrością. Pewnie, że nie w ten sposób jest Bożą, w jaki Bóg jest mądry, Bóg bowiem jest mądry nie przez uczestnictwo w sobie, tak jak dusza przez uczestniczenie w Bogu. Podobnie i sprawiedliwością Bożą zwie się nie tylko ta, przez którą Bóg zwie się sprawiedliwy, lecz i ta, którą On daje człowiekowi, kiedy usprawiedliwia bezbożnego i którą wskazuje Apostoł, mówiąc o pewnych ludziach: „Bo nie znając sprawiedliwości Bożej, a starając się ustanowić własną, nie są podlegli sprawiedliwości Bożej” (Rz 10, 3). Tak samo można by powiedzieć o niektórych ludziach: „Nie znając mądrości Bożej, a starając się ustanowić własną, nie są podlegli miłości Bożej”.

16. Istnieje więc Natura nie stworzona, która stworzyła wszystkie wielkie i małe natury i z pewnością jest wyższa od wszystkiego, co stworzyła. A przez to samo jest również wyższa od wszystkiego, o czym mówiliśmy dotychczas: od natury rozumnej i duchowej duszy ludzkiej uczynionej na obraz Tego, który ją stworzył. Ta Natura wyższa ponad wszystkie to Bóg. On „nie jest daleko od każdego z nas” – zaręcza Apostoł – „Albowiem w Nim żyjemy i ruszamy się, i jesteśmy” (Dz 17, 27–28). Gdyby te słowa odnosiły się do ciał, to można rozumieć je w odniesieniu do świata materialnego, bo również w tym świecie – jako ciała – mamy życie, ruch i byt. Zatem do duszy ludzkiej stworzonej na obraz Boży należy słowa te stosować w wyższym znaczeniu, nie widzialnym, ale duchowym. Cóż bowiem nie jest w Tym, o którym zostało od Boga napisane: „Z Niego, przez Niego i w Nim jest wszystko” (Rz 11, 36)? Jeśli więc wszystko w Nim jest, to w kim miałyby żyć istoty duchem obdarzone, poruszać się poruszające, jeśli nie w Tym, w kim są.

Nie wszystkie jednak byty są w Nim w taki sposób, jak jest powiedziane: 1049 „A ja zawsze z tobą” (Ps 72, 23). I nie ze wszystkimi jest On w taki sposób, jak się mówi: „*Dominus vobiscum* – Pan z wami!” Wielka to nędza

ludzka, kiedy człowiek nie jest z Tym, bez którego być nie może. Nie jest przecież bez Tego, w którym istnieje. A jednak, jeżeli o Nim nie pamięta, nie poznaje Go i nie miłuje – z Nim nie jest. Bo co się całkiem zapomniało, tego nie można już pamięcią przywołać do świadomości.

Zapomnienie i pamięć o Bogu

XIII. 17. Dla wykazania tego weźmy przykład ze świata rzeczy widzialnych.

Ktoś, kogo nie poznajesz, mówi ci: „Znasz mnie”. I żeby ożywić twoje wspomnienie o nim mówi ci, kiedy i w jakich okolicznościach poznaliście się. Kiedy wyczerpie już znaki zdolne do przypomnienia się tobie, a ty go nie poznajesz, to znaczy, że jest to zapomnienie tak zupełne, iż w ogóle zatarła się w tobie znajomość tego człowieka. Wtedy nie pozostaje ci już nic innego, jak uwierzyć temu, który ci zaręcza, żeście się kiedyś znali. A jeśli twój rozmówca nie wzbudza zaufania, to nawet i to wyjście jest niemożliwe. Natomiast jeżeli sobie przypominasz, to znaczy, żeś wniknął w twą pamięć i odnalazłeś w niej to, czego zapomnienie nie zatarło całkowicie.

Powróćmy jednak do tego, dla czego szukaliśmy przykładów z życia ludzkiego. Psalm IX mówi między innymi rzeczami: „Niech się wrócą grzesznicy do otchłani, wszystkie narody, które zapominają Boga!” (Ps 9, 18). A w Psalmie XXI czytamy: „Wspomną i nawrócą się do Pana wszystkie krańce ziemi” (Ps 21, 28). Te narody nie zapomniały Boga do tego stopnia, by już mogły Go sobie przypomnieć, w każdym razie wtedy, gdy im się Boga przypomina. Zapominając zaś o Bogu, jak gdyby zapominając o swoim życiu, zwróciły się one ku śmierci, to jest ku otchłani³⁰. Lecz kiedy im się Boga przypomina, nawracają się do Pana, jakby do życia przywrócone przez to przypomnienie życia, o którym zapomniały. Czytamy więc w Psalmie

³⁰ Augustyn żyje tradycją biblijną. W Piśmie św. Starego Testamentu śmierć jest kilkadziesiąt razy utożsamiona z tzw. *Szeolem*, wyraz tłumaczony często w LXX, a zawsze w Nowym Testamencie na grecki *Hades*, czyli „otchłań” (Mt 11, 29; Flp 2, 10; Ap 20, 19 *etc.*).

mie XCIII (8–9): „Zrozumcież, najgłupszy z ludzi, i bezrozumni nabierzcie raz rozumu! Czyż ten, który utworzył ucho, nie słyszy? albo który uformował oko, nie ujrzy?” Przytoczone słowa zwracają się do tych, którzy, zapomniawszy o Bogu, mówili o Nim fałszywe rzeczy.

Dusza nie może kochać siebie nie miłując Boga

XIV. 18. Znajdujemy w Piśmie św. wiele świadectw mówiących o miłości człowieka dla Boga. Z konieczności dotyczą one również i dwóch pozostałych władz duszy, gdyż nikt nie może kochać tego, o czym nie pamięta i o czym w ogóle nie wie. Stąd najbardziej znane i najważniejsze jest przykazanie: „Będiesz miłował Pana, Boga twego” (Pwt 6, 5). Tak już jest stworzona dusza ludzka, że nigdy nie przestaje o sobie pamiętać, rozumieć i kochać siebie. Mówi się, że jeśli ktoś nienawidzi drugiego, to stara się jemu szkodzić. Słusznie więc można powiedzieć, że dusza człowieka nienawidzi siebie, jeśli sobie szkodzi. Nieświadomie pragnie dla siebie zła, dopóki nie wie, że to, czego dla siebie chce, jest dla niej szkodliwe; z chwilą gdy chce tego, co jej szkodzi. Dlatego to napisane jest: 1050 „Lecz kto miłuje nieprawość, ma w nienawiści duszę swoją” (Ps 10, 6).

A więc kto umie siebie kochać, ten Boga miłuje. I odwrotnie: Kto Boga nie kocha, nawet jeżeli siebie miłuje – co przecież jest wrodzone – to jednak nie bez racji można by to nazwać nienawiścią ku sobie. Stąd straszliwy błąd: Choć wszyscy pragną dla siebie dobra, jednakże wielu działa na swoją szkodę. Poeta, opisując podobną chorobę u nie mówiących zwierząt, powiada: „Niech bogowie zgottują lepszy los swoim czcicielom, a taki obłąd wrogowi! Rozrywają one własne członki i rozszarpują je swymi zębami”³¹.

Choroba ta dotyczyła ciała. Czemu więc poeta nazywa ją błędem, jeśli nie z tej racji, że – podczas gdy natura każdemu zwierzęciu każe strzec siebie jak tylko może

³¹ Wergiliusz, *Georgica*, III, 513–514.

– choroba ta polega na rozrywaniu i niszczeniu tego, co każdy ma chronić³².

Lecz kiedy dusza miłuje Boga i gdy – jak rzekłem – w następstwie tego o Bogu pamięta i Boga rozumie, to słusznie się jej nakazuje, by bliźniego kochała jak samą siebie. Bo wtedy siebie kocha nie przewrotną, ale prawą miłością, gdy miłuje Boga. Przez uczestnictwo w Bogu jest nie tylko Jego obrazem, ale ponadto jest obrazem, który odnawia się ze swej starości, który utraciwszy piękność, odzyskuje ją znowu, i staje się znów szczęśliwy po dniach nieszczęśliwych. Choć dusza tak siebie miłuje, że stając wobec wyboru, woli raczej utracić wszystko, co kocha poniżej siebie, niż sama zginąć; jednakże staje się słaba i ciemna, opuszczając wyższe od siebie Dobro, jedyne, do którego powinna się zwracać, by zachować swą moc i radować się nim jako swoją światłością – bo o Nim śpiewa się w Psalmie: „Moc moją przy tobie zachowam” (Ps 58, 10); a w innym: „Spójrzcie nań, a rozjaśni was radość” (Ps 33, 6). W ten sposób opada poniżej samej siebie, goniąc za miłościami, których nie może pokonać. Żałując jednak z Boskiego miłosierdzia, woła w Psalmie: „Opuściła mnie siła moja, znikło mi nawet światło moich oczu” (Ps 37, 11).

Nawet w zniekształceniu obraz istnieje

19. A jednak nawet wśród całego zła spowodowanego niemocą i błędem dusza nie mogła utracić pamięci o sobie, rozumienia siebie i miłości.

Nie bez racji więc są przytoczone uprzednio³³ słowa: „Choć w obrazie prowadzi życie swoje człowiek, ale i próżno się trwoży; skarbi, a nie wie dla kogo to zbierze” (Ps 38, 7). Czemu zbiera, jeśli nie dlatego, że opuściła go siła jego, dzięki której, Boga mając, nie potrzebował niczego? I czemu nie wie, dla kogo zbiera, jeśli nie dlatego, że znikło światło jego oczu? Toteż nie rozumie już, że Prawda mówi do niego: „Szaleńcze, tej nocy zażądają duszy twej od

³² Por. CYCERO, *De finibus*, III. 5, 16; 19, 63–64, gdzie podane są opinie stoików.

³³ IV, 6, str. 428.

ciebie, a to coś przygotował, czyjeż będzie?” (Łk 12, 20). Niemniej nawet taki człowiek prowadzi życie w obrazie, jego dusza zachowuje pamięć, rozumienie i miłość samej siebie. Gdyby mu oświadczono, że nie może posiadać dwóch rodzajów dóbr naraz i gdyby mu pozostawiono do wyboru wszystko, co zebrał, albo własną duszę, to któż by był szalony, żeby miał wybrać raczej zachowanie bogactw niż swojej duszy? Bogactwa często mogą przyczynić się do upadku duszy. A dusza, której bogactwa nie doprowadziły do upadku, może żyć bez nich 1051 tym łatwiej i swobodniej. Czy zresztą bogactwa posiada się inaczej niż przez duszę? Małeńkie dziecko, chociażby bardzo bogate i potężne dzięki swemu urodzeniu, będąc panem wszystkiego, co mu się prawnie należy, jednakże nic nie posiada, dopóki jego dusza jest jeszcze uśpiona. Jakżeż więc ktoś, wyzbywszy się duszy, mógłby cośkolwiek jeszcze posiadać? Lecz po co mówię o bogactwach, po co mówię, że każdy człowiek, gdyby mu zaproponowano wybór, woli je utracić niż być pozbawiony duszy? Przecież nikt ich nie przekłada, nikt nie porównuje ich nawet do oczu ciała. Dzięki nim nie jakiś z rzadka spotykany człowiek posiada złoto, ale wszyscy dzięki nim posiadają niebo, gdyż przez światłość oczu każdy posiada to, co chce widzieć. Któż więc, nie mogąc zachować jednego i drugiego naraz, stając wobec konieczności wyboru, nie wolałby oczu od bogactw? Jakiż jednak człowiek, gdyby go postawiono wobec konieczności nowego wyboru: utraty wzroku albo straty duszy, któryż człowiek nie widziałby tego właśnie dzięki swej duszy, że woli raczej oczy niż duszę utracić? A to dlatego, że dusza duchowa, nawet bez oczu ciała jest duszą człowieka.

20. Wszystko, co teraz mówiłem, było powiedziane z myślą, by mogli to zrozumieć również i ludzie o mniej bystrym umyśle, których oczy spoczną na tych pismach, albo treść tego traktatu dotrze do ich uszu. Chciałem im przez to przypomnieć, jak bardzo dusza kocha samą siebie, nawet w niemocy i zablakaniu się, gdy kocha nie tak jak należy i szuka niższych od siebie dóbr. Nie mogłaby ona kochać siebie, zupełnie siebie nie znając, to jest nie pamiętając

siebie i nie rozumiejąc. A obecny w niej obraz Boży taką ma moc, że daje jej zdolność przywiązania się do Tego, czym jest obrazem. Takie jest jej miejsce w porządku natury, a nie miejsce w przestrzeni, że przed nią istnieje już tylko Bóg. Stąd też, jeśli dusza będzie z Bogiem ściśle złączona, to jednym będzie z Nim duchem, jak o tym mówi Apostoł: „Kto łączy się z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6, 17), przez to, że wznosi się do uczestnictwa natury, prawdy i Jego szczęścia. W owej naturze, kiedy do niej szczęśliwie przylgnie, żyć będzie niezmiennie i widzieć tylko to, co niezmiennie. Wtedy, jak jej przyrzeka Pismo św., będzie napełnione dobrami jej pragnienie (Ps 102, 5), dobrami niezmiennymi, samą Trójcą, Bogiem jej, którego jest obrazem. I aby odtąd nigdy nie uległa zepsuciu, będzie ukryta w tajemnicy Jego oblicza (Ps 30, 21). Tak obficie Nim się napełni, że nie będzie miała skłonności do grzechu. Lecz widząc siebie w tym życiu, nie widzi siebie bynajmniej jako rzeczy nie podległej zmianom.

Ślady obrazu w grzeszniku

XV. 21. Z pewnością nie wątpi ona o tym, że jest nędzna i że pragnie być szczęśliwa.

I dlatego tylko spodziewa się osiągnąć to, że sama podlega zmianom. Gdyby tak nie było, gdyby nie podlegała zmianom, to zarówno nie mogłaby stać się biedną, kiedy już była szczęśliwa, jak i będąc nędzna nie mogłaby stać się szczęśliwą. A cóż by ją mogło uczynić nieszczęśliwą pod tak dobrym i wszechmocnym Panem, jeśli nie jej grzech i sprawiedliwość Pana? 1052 A cóż ją czyni szczęśliwą, jeśli nie własna zasługa i nagroda ze strony jej Pana? Lecz i zasługa jej również jest z łaski Tego, którego nagroda stanie się jej szczęściem³⁴. Sama bowiem nie może dać sobie sprawiedliwości. Nie ma jej, bo ją utraciła. Człowiek otrzymał sprawiedliwość wtedy, gdy został stworzony. Ale zgrzeszył i przez to całkowicie ją utracił. Otrzy-

³⁴ W kilku zdaniach jest tutaj streszczona cała nauka Augustyna o Tajemnicy łaski, którą opracowywał w tym samym okresie, co ostatnie księgi *De Trinitate*, np. *De natura et gratia*, rozdz. 21–31 (P. L. 44, 222–234), pisane w 415 r.

muje więc sprawiedliwość, dzięki której może zasłużyć na szczęśliwość. Zatem prawdziwie mówi Apostoł temu, który chlubi się takim dobrem, jak gdyby było jego własne: „Cóż masz, czego byś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, czemu się chlubisz, jakobyś nie otrzymał?” (1 Kor 4, 7). Gdy człowiek w należyty sposób pamięta o Panu swoim, przyjąwszy Jego Ducha, wówczas doskonale zdaje sobie sprawę, będąc wewnętrznie pouczony, że tylko przez niczym nie zasłużoną dobroć Boga może się podnieść, a upadł wskutek swej grzesznej woli. Zupełnie już zapomniął o swej szczęśliwości. Dlatego nie można mu jej przypomnieć. Ale w nią wierzy, ponieważ autentyczne księgi Pisma Bożego, spisane przez Jego proroków, opowiadają mu historię szczęśliwości w raju i pierwotnego szczęścia człowieka i jego pierwszego grzechu.

O Bogu jednak, o Panu swoim, człowiek pamięta. On zawsze bowiem jest. Nie można o Nim powiedzieć: „Był i już Go nie ma”, ani: „Jest, ale Go przedtem nie było”. Jak nie można o Nim mówić: „Będzie”, tak samo nie ma u Niego: „Był”. Wszędzie jest cały. Dlatego to w Nim dusza żyje, porusza się i przebywa (Dz 17, 28). I dlatego może zwrócić pamięć ku Niemu³⁵. Nie dlatego pamięta Go, że w Adamie Go znała, albo w jakimś miejscu, albo kiedy jeszcze nie była złączona z ciałem, albo zanim została stworzona dla połączenia się z ciałem. Nie pamięta ona absolutnie żadnych rzeczy tego rodzaju. A nawet gdyby coś takiego było, to całkowicie zatarto się w zapomnieniu. Natomiast o Panu pamięta i zwraca się do Niego, jak do światłości dotykającej ją w jakiś sposób, gdy się od niej odwracała.

Dlatego to nawet źli myślą o wieczności oraz sprawiedliwie ganią czy chwalą postępowanie ludzi³⁶. Do jakich zasad oni się przy tym odnoszą, jeśli nie do tych, które im

³⁵ Por. wyżej XI, 14, str. 441: „Czy może być pamięć rzeczy obecnych?”

³⁶ Por. *Wyznania* II. IV, 9, gdzie jest mowa o „Zasadzie w sercu zapisanej, której nawet nieprawość nie może zniszczyć”. Jest to w tradycji stoickiej (CYCERO, *De legibus* II. IV, 8; *De republica* III. 22). Te same myśli u AUGUSTYNA, *De ordine* II. VIII, 25; *De libero arbitrio* I. VI, 14 – VII, 17; *Contra Faustum* XXII, 27; *De spiritu et littera* XXVII, 47; *De diversis quaestionibus* 83, 31, 1; *De Civitate Dei*, XXII. 24). Przykazania dekalogu są tylko zewnętrznym wyrazem tej zasady zapisanej w sercu (*In Psalm.* 57, 1 P. L. 36, 673).

ukazują, jak żyć powinni, jeśli nawet tak nie żyją? Gdzie je widzą? Z pewnością nie we własnej swojej naturze, ponieważ niewątpliwie duchowo widzi się takie rzeczy, a ich dusza jest zmienna, podczas gdy zasady owe wydają się niezmiennie dla tych, którzy zdołali dojrzeć normę życia. I nie w sposobie bycia swej duszy widzą te zasady, bo są to zasady sprawiedliwości, a ich dusze są przecież niesprawiedliwe. Gdzież są zapisane te zasady? Gdzie niesprawiedliwy nawet poznaje, co jest sprawiedliwe? Gdzie widzi, że trzeba mieć to, czego sam nie ma? Gdzież więc są zapisane, jeśli nie w księdze światłości, która zwie się Prawdą? Tutaj jest zapisane wszelkie sprawiedliwe prawo. Stąd przenika do serca człowieka sprawiedliwie postępującego, lecz nie przenosi się stąd przy tym, ale jakby na duszy odciska. Jak na wosku wyciska się obraz sygnetu, który i na wosk przechodzi i pierścienia nie opuszcza³⁷. Kto sam tak nie działa, a jednak wie, jak postępować należy, ten odwraca się od światłości, która go jednak dotyka. Ten zaś, kto nawet nie wie, jak należy żyć, z pewnością jest mniej winien od znającego prawo, bo przekracza nie znane sobie prawo. Lecz blask Prawdy, obecnej wszędzie, dotyka niekiedy i jego także, gdy poznawszy swe winy, wyznaje je.

Odnowienie obrazu

1053 XVI. 22. Ci, którzy, upomnieni, nawracają się do Pana, ci – ze szpetoty i zniekształcenia przez pożądliwości światowe, upodabniające ich do tego świata – zostają przez Pana odnowieni. Usłyszeli oni słowa Apostoła: „A nie upodabniajcie się do tego świata, ale się przemieńcie przez odnowę waszego ducha” (Rz 12, 2).

I tak obraz ten zaczyna się odnawiać i kształtować na nowo dzięki Temu, który go ukształtował. Choć sam się zniekształcił, obraz ten nie może jednak sam na nowo przywrócić sobie pierwotnego kształtu i piękności. Apostoł mówi jeszcze w innym miejscu: „Odnówcie się tedy duchem umysłu waszego i obleczcie się w nowego człowieka, który

³⁷ Por. ks. XI. II, 3, str. 332–335.

według Boga stworzony jest w sprawiedliwości i świętości prawdy” (Ef 4, 23–24). O tym, że jest „według Boga stworzony” Pismo św. tak mówi w innym miejscu: „Na obraz Boży” (Rdz 1, 27). Ale przez grzech człowiek utracił sprawiedliwość i świętość prawdy. Dlatego ten obraz jest zniekształcony i bez blasku.

Człowiek odzyskuje go w całej jego piękności, gdy zostaje odtworzony na nowo i odnowiony. Mówiąc: „duchem umysłu waszego” Apostoł nie chciał bynajmniej podsuwać myśli, że tutaj chodzi o dwie odrębne rzeczy: ducha i umysł, ale mówi tak, ponieważ wszelki umysł, wszelka dusza, jest duchem, podczas gdy nie każdy duch jest duszą. Również i Bóg jest duchem (J 4, 24), który jednak nie może odnawiać się, ponieważ i starzeć się także nie może. Mówimy też: „duch ludzki” nie tylko dla oznaczenia duszy duchowej, ale również określamy tymi słowy i tę dziedzinę duszy ludzkiej, w której powstają wyobraźniowe podobieństwa cielesnych przedmiotów. O takim „duchu” mowa, kiedy Apostoł pisze do Koryntian: „Bo jeśli modłę się językiem, duch mój się modli, lecz rozum mój pozostaje bez pożytku” (1 Kor 14, 14). Apostoł ma tutaj na myśli takie wypadki, kiedy odmawia się modlitwy, nie rozumiejąc treści wypowiedzianych słów. Nie można by bowiem nic powiedzieć, gdyby dzięki wyobrażeniom w duchu, obrazy materialne nie poprzedzały wypowiedzianych dźwięków. Duchem nazywamy też pierwiastek życia, duszę człowieka. W tym znaczeniu powiedziano w Ewangelii: „I skłoniwszy głowę, oddał ducha” (J 19, 30). W ten sposób przez odejście duszy oznacza się śmierć ciała. Mówi się nawet o duchu, tchnieniu zwierząt, co mamy bardzo wyraźnie powiedziane w Salomonowej Księdze Eklezjaszesa: „Któż wie, czy duch synów Adamowych wstępuje w górę i czy duch bydłał zstępuje na dół?” (3, 21). Podobnie wyraża się i Księga Rodzaju, gdy opowiada, że w czasie potopu pomarli wszyscy ludzie i „wszystko, w czym jest dech żywota” (7, 22). Tak samo duchem bywa nazwany wiatr, rzecz najoczywściej cielesna, jak to mamy w Psalmie: „Ogniu i gradzie, i śniegu, lodzie i tchnieniu wichru” (Ps 148, 8). A gdy w tak różnym znaczeniu używa się słowa

duch, przeto Apostoł „duchem umysłu” nazwał tego ducha, o którym zwykle mówimy: dusza rozumna. W podobny sposób wyraża się tenże Apostoł, mówiąc: o zwleczeniu „ciała zmysłowego” (Kol 2, 11). Nie wskazywał tu na różnicę pomiędzy ciałem a jakimś innym ciałem zmysłowym. Ale ponieważ jest wiele rzeczy, które nazywamy ciałem, np. ciała niebieskie i ziemskie, a nie są one ciałami zmysłowymi, przeto Apostoł tak się wyraził, żeby wskazać, o jakie ciało chodzi. Tak samo więc „duchem umysłu” nazywa tego ducha, który jest duszą rozumną.

W innym miejscu jeszcze wyraźniej wymieniając obraz, to samo zaleca: „Zwlekliście przecież z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekliście nowego człowieka, który odnawia się nieustannie ku głębszemu poznaniu wedle obrazu tego, który go stworzył” (Kol 3, 9–10). 1054 Poprzednio czytaliśmy: „Oblecźcie się w nowego człowieka, który według Boga stworzony jest”, a tutaj mamy: „Przyoblekliście nowego człowieka, który odnawia się nieustannie... wedle obrazu tego, który stworzył”. Tam mówił: „według Boga”, tu: „wedle obrazu tego, który go stworzył”. W miejsce tego, co tam mówił: „w sprawiedliwości i świętości prawdy”, tutaj powiada: „ku poznaniu... Boga”. A więc to odnowienie ducha dokonuje się „według Boga”, albo „według obrazu” Bożego. Ale Apostoł mówi: „według Boga”, żeby kto nie myślał, że to ma się stać według jakiegoś innego stworzenia, a „według obrazu” Boga, mówi, żeby wskazać, że to odnowienie ma miejsce tam, gdzie jest obraz Boży, to znaczy w duszy. Tak samo mówimy: „umiera według ciała”, a nie „według ducha”, gdy ktoś jest wierny i sprawiedliwy w chwili opuszczenia ciała. Cóż bowiem chcemy oznaczyć mówiąc, że umarł „według ciała”, jak nie to, iż była to śmierć przez ciało i w ciele, a nie przez duszę i w duszy? „Piękny według ciała”, „mocny według ciała” – takie określenia oznaczają: „Ten człowiek ciałem, a nie duszą jest piękny i mocny”. Można by przytoczyć takich określeń bez liku. Nie rozumiejmy więc słów: „Wedle obrazu tego, który go stworzył”, jak gdyby inny był obraz, według którego dokonuje się odnowienie, a inny, w którym ono ma miejsce.

Stopniowe upodobnienie się obrazu do Boga

XVII. 23. Z pewnością to odnowienie nie dokonuje się od razu w chwili nawrócenia, tak jak od razu podczas chrztu ma miejsce odnowa przez odpuszczenie wszystkich grzechów, gdyż wszystkie, nawet najłżejsze, są odpuszczane.

Ale jak czym innym jest nie mieć gorączki, a czym innym pozbyć się słabości, która ją wywołała, albo jak czym innym jest wyjąć z ciała strzałę, a czym innym jest zagoić następnie ranę, tak samo w chorobie duszy najpierw usuwa się przyczynę, co dokonuje się przez odpuszczenie wszystkich grzechów, a następnie leczy się samą słabość. Dzieje się to stopniowo w miarę odnawiania się obrazu Bożego. Tę podwójną czynność mamy wskazaną w Psalmie, gdzie czytamy: „On odpuścił ci wszystkie nieprawości”, co jest skutkiem chrztu, „i uleczył wszystkie słabości twoje” (Ps 102, 3), co jest skutkiem odnowienia obrazu Bożego przez codzienne postępy. Apostoł bardzo wyraźnie to mówi, kiedy powiada: „I chociaż niszczyje w nas człowiek zewnętrzny, jednak ten, który wewnątrz jest, odnawia się z dniem każdym” (2 Kor 4, 16). A „odnawia się... ku poznaniu Boga”, to jest „w sprawiedliwości i świętości prawdziwej”, jak mamy w przytoczonych nieco wyżej świadectwach apostoelskich. A więc ten, kto odnawia się z dniem każdym postępując w poznaniu Boga, w sprawiedliwości i świętości prawdziwej, ten swoją miłość przenosi z rzeczy doczesnych na wieczne, z widzialnych na umysłowe, z cielesnych na duchowe. I pilnie przykłada się do tego, ażeby powściągnąć i umniejszyć w sobie pożądliwość pierwszych dóbr, a świętą miłością przywiązać się do dóbr duchowych. Tyle jednak może uczynić, na ile Bóg mu dopomaga. Tak, Boże to słowa: „Beze mnie nic uczynić nie możecie” (J 15, 5).

Kto tak postępując i idąc naprzód niewzruszenie wierzy Pośrednikowi aż do ostatniego dnia swojego życia, ten zostanie przyjęty przez świętych aniołów. 1055 Oni zaprowadzą go przed Boga, którego czcił, ażeby udarował go doskonałością. U kresu czasów zostanie mu dane niezniszczalne ciało, nie po to, ażeby w nim cierpiał, ale żeby

wszedł do chwały. Wówczas w obrazie tym będzie doskonałe podobieństwo, gdy będzie doskonałe widzenie Boga. O tym widzeniu Boga mówi Apostoł Paweł: „Teraz widzimy przez zwierciadło, w zagadce widzimy; lecz kiedyś – twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12); a także: „Co do nas wszystkich, to w odkrytych obliczach naszych odbija się blask chwały Pańskiej i przemieniamy się w tenże obraz, z jasności w jasność, jakby pod udziałem Ducha Pańskiego” (2 Kor 3, 18*). Oto, co dokonuje się w tych, którzy z dniem każdym postępują na dobrej drodze.

Ciało zmartwychwstałe podobne do Chrystusa

XVIII. 24. Apostoł Jan tak pisze: „Najmilsi, teraz jesteśmy dziećmi Bożymi. A czym kiedyś będziemy, to się nie ujawniło jeszcze. Wiemy tylko, że gdy się ujawni, podobni będziemy do Niego, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3, 2). Ze słów tych okazuje się, że w tym obrazie Bożym będzie pełne podobieństwo, kiedy nastanie pełne widzenie Boga. To prawda, że te słowa Jana Apostoła mogą również odnosić się do nieśmiertelności ciała. Bo i w tym także będziemy podobni do Boga; ale jedynie do Syna, bo tylko On jeden w Trójcy przyjął ciało, w którym umarł, zmartwychwstał i wstąpił na niebiosa. Bo mówi się również, że ten obraz jest obrazem Syna, ponieważ podobnie jak On będziemy mieli ciało nieśmiertelne i pod tym względem będziemy obrazem jedynie Syna, a nie Ojca lub Ducha Świętego, gdyż wyłącznie o Synu czytamy i niezłomnie wierzymy, że „Słowo ciałem się stało” (J 1, 14). Dlatego też Apostoł mówi: „Bo tych, których przewidział, tych i przeznaczył, aby się stali na podobieństwo Syna Jego, aby był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29). „Pierworodny z umarłych”, według tegoż Apostoła (Kol 1, 18), a to dlatego, że przez śmierć ciało Jego jak nasienie ukryte w poniżeniu, zmartwychwstało w chwale. Według tego obrazu Syna, do którego przez nieśmiertelność stajemy się podobni nawet w ciele, czyniąc, jak mówi Apostoł: „Jakośmy nosili obraz ziemskiego, tak nośmy i obraz niebieskiego” (1 Kor 15, 45–49), to znaczy mamy wierzyć

prawdziwie i mocno ufać, że jak w Adamie byliśmy śmiertelni, tak przez Chrystusa będziemy nieśmiertelni. Toteż już teraz możemy nosić w sobie ten sam obraz, jeszcze nie w widzeniu, ale w wierze, nie w rzeczywistości jeszcze, ale w nadziei. Gdyż z pewnością o zmartwychwstaniu ciała mówił Apostoł, pisząc te słowa.

Dusza podobna Bogu przez widzenie

XIX. 25. Zastanówmy się jeszcze nad tym obrazem, o którym jest powiedziane w Księdze Rodzaju: „Uczyńmy człowieka na obraz i na podobieństwo nasze” (Rdz 1, 26).

Nie jest powiedziane: „na podobieństwo moje” ani: „twoje”. Wierzmy więc, że człowiek został uczyniony na podobieństwo Trójcy Świętej. I tak zrozumieliśmy w dociekaniach, na jakie nas stać było. A więc raczej w tym znaczeniu należy rozumieć słowa Apostoła Jana, kiedy mówi: „Podobni będziemy do niego, bo ujrzymy go takim, jakim jest” (1 J 3, 2), gdyż mówi o Tym, o którym powiedział: „Dziećmi Bożymi jesteście” (*ibid.*). 1056 Niezniszczalność ciała stanie się doskonała w momencie zmartwychwstania, o którym mówi Apostoł Paweł: „Nagle, w okamgnieniu, na odgłos trąby ostatecznej, i umarli powstaną nieskażeni, i my przemienieni będziemy” (1 Kor 15, 52). Bo w tym samym okamgnieniu przed sądem zmartwychwstanie w mocy, niezniszczalności i chwale ciało duchowe, które teraz jako ciało materialne zasiewa się w słabości, skażeniu i upokorzeniach.

Lecz obraz, który nie zewnętrznie, ale wewnętrznie odnawia się z dniem każdym w duchu umysłu przez poznanie Boga, ten obraz osiągnie swą doskonałość w widzeniu Boga, w tym widzeniu, które wtedy, po Sądzie, będzie widzeniem twarzą w twarz, a teraz postępuje „przez zwierciadło, w zagadce” (1 Kor 13, 12). Należy rozumieć, że z racji jego doskonałości jest powiedziane: „Podobni będziemy do niego, bo ujrzymy go takim, jakim jest”. Dar ten zostanie nam dany, kiedy zostanie nam powiedziane: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego i posiądźcie królestwo zgotowane wam” (Mt 25, 34). Wtedy zostanie odtrącony

niezbożny, by nie „oglądał chwały Pańskiej” (Iz 26, 10); wtedy stojący po lewej stronie pójdą w ogień wieczny, a ci z prawicy wnijdą do żywota wiecznego (Mt 25, 46). „A to jest życie wieczne” – mówi Prawda – „aby poznali Ciebie, jedynego Boga prawdziwego i tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3).

Prawdziwa mądrość

26. Oto kontemplacyjna mądrość. Moim zdaniem Księgi Święte nazywają ją właściwie mądrością, w odróżnieniu od wiedzy. Niewątpliwie jest to ludzka mądrość, lecz człowiek nie posiada jej inaczej jak z daru tego, który przez uczestnictwo w sobie czyni duszę naprawdę mądrą.

Ją sławi Cycero w zakończeniu dialogu *Hortensjusz*: „My, którzy dzień i noc zastanawiamy się nad tymi rzeczami, zaostrzamy intelekt, tj. najwyższą część duszy, starając się, by nie stępiła się. Innymi słowy, żyjąc w świecie filozofii żywimy wielką nadzieję. Albo myśli nasze i mądrość nasza są śmiertelne i przemijające, wówczas słodka nam będzie śmierć po wykonaniu naszych ludzkich obowiązków; nieuciążliwe nam będzie odejście, a raczej stanie się odpoczynkiem po życiu. Albo – jak to przyjmują starzy filozofowie, a wśród nich najwięksi i najślawniejsi – mamy nieśmiertelną i boską duszę. Wówczas należy sądzić, że im więcej będzie w swojej naturze postępowała, to znaczy w rozwoju władzy umysłowej i swoim zamiłowaniu do wiedzy, i im mniej będzie się mieszała i wtrącała do ludzkich wad i błędów, tym łatwiejszą będzie ona miała drogę i powrót do nieba”. A potem na zakończenie tak streszcza swoje wywody: „Dlatego, aby zakończyć tę sprawę, jeżeli zejść z tego świata, kiedy na tych sprawach spędzimy żywot, czy też z tego życia przejść bez zwłoki do krainy daleko lepszej, całą naszą troskę i trud należy włożyć w te starania”³⁸.

Dziwię się bardzo, że człowiek tak wielkiego umysłu, przemawiając do ludzi oddających się filozofii, która czyni ich szczęśliwymi przez kontemplację prawdy, obiecuje im

³⁸ Fragm. 93 (wyd. M. Ruch).

słodką śmierć po spełnieniu ich ludzkiego zadania, nawet jeżeli to, co stanowi przedmiot ich myśli i umiłowań, okaże się znikome i śmiertelne. Mówi zupełnie tak, jak gdyby wtedy znikало coś, czego nie kochaliśmy, albo nawet nienawidziliśmy całym sercem, tak że jego utrata jest nam miła. Zaiste! Tego nie nauczył się od filozofów, których tak bardzo wysławia! To raczej zakrawa na poglądy Nowej Akademii, gdzie o wszystkim się powątpiewa, nawet o najbardziej oczywistych 1057 rzeczach. Natomiast tradycja filozofów, na których się powołuje jako na największych i najślawniejszych, głosi nieśmiertelność duszy. Nie bez racji pobudza się nieśmiertelne duchy tymi zachętami, by szukały swej drogi, to jest żyły zgodnie z rozumem i zamiłowaniem dociekań, by się trzymały z dala od występku i zdrożności ludzkich, tak by u kresu tego życia mogły z łatwością powrócić do Boga. Ale ta droga polegająca na miłości i badaniu prawdy nie wystarcza biednym śmiertelnym, to znaczy tym wszystkim ludziom kierującym się wyłącznie rozumem, bez wiary w Pośrednika. To właśnie w miarę możliwości usiłowałem wykazać w poprzednich księgach, a zwłaszcza w czwartej i trzynastej.

Wstęp

*Obraz Boga jest w duszy rozumnej*¹

I. 1. Chcąc, by czytelnik z rzeczy stworzonych poznał Stwórcę, doszliśmy do obrazu Boga, jakim jest człowiek i to w tej części ludzkiej natury, którą przewyższa inne zwierzęta, a więc rozumie, inteligencji i wszystkim, co się da powiedzieć o duszy rozumnej i duchowej, a co należy do tej rzeczy, która zwie się umysłem, *mens*, albo duchem, *spiritus*.

Niektórzy pisarze łacińscy wymienioną nazwą oznaczają to, co jest najwyższe i najszlachetniejsze w człowieku, czego zwierzęta nie posiadają². Przez tę nazwę zaznaczają także różnice zachodzące pomiędzy umysłem, *mens*, a duszą, *anima*, posiadaną i przez zwierzęta także.

Jeśli szukamy czegoś ponad tą naturą i szukamy prawdziwie, to okazuje się, że jest tam Bóg, natura nie stworzona, ale stwórcza. To zaś, że Bóg jest Trójcą, musimy teraz wykazać, nie tylko wierzącym, w oparciu o powagę Pisma św., ale także – w tej mierze, w jakiej to jest dostępne – musimy to wykazać i na drodze czysto rozumowej. Czemu mówię: „Jeśli to możliwe”? – Sam przedmiot badania najlepiej to wykaże.

¹ Streszczenie księgi w Postowiu, n. 19 i 36, str. 567 i 600.

² Np. LUKRECJUSZ, *De natura rerum*, III. 94; CEZAR, *De bello Gallico*, III. 19, 6; VI. 5, 1; CYCERO, *De Oratore*, III. 67; *De Republica*, VI. 9; SALUSTIUSZ, *Jugurtha*, XI. 8; Katullus, 65, 4; SENEKA, *De Beat.*, XV. 5; KWINTYLIAN, *De institutione*, I. 9, 13.

Tajemnica Boga nie powinna nas zniechęcać w szukaniu

II. 2. Ufam, że sam Bóg, którego szukamy, dopomoże nam, by nasz trud nie był daremny i żebyśmy pojęli, co powiedziano w Psalmie: „Niech się raduje serce szukających Pana, szukajcie Pana i mocy jego, szukajcie zawsze jego oblicza” (Ps 104, 3–4).

Zdawałoby się, że jeśli się Go wciąż szuka, to dlatego, że się Go nie znalazło. Jakżeż więc ma się już radować serce szukających, a nie smucić raczej, skoro nie mogli znaleźć Tego, którego szukają? Bo nie jest powiedziane: „Niech się raduje serce znajdujących”, ale „szukających Pana”. A jednak można znaleźć Boga, kiedy się Go szuka. Świadczą o tym słowa Izajasza Proroka: „Szukajcie Pana, póki znaleziony być może: wzywajcie go, póki jest blisko! Niech opuści grzesznik drogę swoją, a mąż nieprawy myśli swe” (Iz 55, 6–7). Jeżeli szukając Go, można Go znaleźć, to dlaczego powiedziano: „Szukajcie zawsze jego oblicza”? A może znalazłszy Go, trzeba Go jeszcze szukać? Istotnie, w taki bowiem sposób szuka się rzeczy nieuchwytnych. I nie należy sądzić, że się nic nie znalazło, jeśli się odkryło, jak dalece nieuchwytna jest to, czego się szukało. Więc po co Go szukać, jeśli się pojęło, że jest nieuchwytny? Po to właśnie, żeby poszukiwania nie przerwać³. 1058 Im dłużej coraz bardziej zgłębia się nieuchwytna, tym lepszy staje się szukający tak wielkiego Dobra. Bo czyż nie szuka się, żeby Go znaleźć, a znajduje się, aby Go jeszcze szukać. Szuka się Go, aby Go znaleźć z tym większą radością, a znajduje się, aby Go jeszcze tym gorliwiej szukać⁴. W ten sposób

³ W tym samym duchu pisze PASCAL: „Nie szukałbyś mnie, gdybyś mnie już nie posiadał” (*Myśli*, 555).

⁴ Widzimy jak daleka jest droga Augustyna od czystego intelektualizmu. Mądrość ma polegać na zastosowaniu wiary po to, aby z Bogiem się złączyć, a nie tylko po to, aby go intelektualnie poznać. Nie wystarczy Augustynowi, by mądrość, która jest dynamicznym powiązaniem pamięci o Bogu (*memoria Dei*) ze zrozumieniem (*intelligentia Dei*) i z miłością do Boga (*amor Dei*), była tylko obrazem, na który wierzący patrzy. Umysł nasz musi poprzez ten obraz sięgnąć wyżej – do samej istoty Boga w Trzech Osobach. Dlatego też obraz ten musi być jak najdoskonalszy – oczyszczony moralnie i duchowo, jak to tłumaczy ks. XIV. A udoskonalenie jest dziełem Ducha Świętego, który prowadzi do żywej kontemplacji Świętej Trójcy przebywającej przez łaskę w duszy oczyszczonej. Dzieło Augustyna nie należy do świata kontemplacji. Jest naprawdę dziełem naukowym, ale napisanym w atmo-

można rozumieć słowa wypowiedziane przez mądrość w Księdze Eklezjasty: „Którzy mię jedzą, jeszcze łaknąć będą, a którzy mnie piją, jeszcze pragnąć będą” (24, 29). Spożywają i piją, bo znaleźli; a że łakną i pragną, więc jeszcze szukają.

Wiara szuka, rozum odkrywa. Dlatego Prorok powiada: „Jeśli wierzyć nie będziecie, nie zrozumiecie” (Iz 7, 9*). I znowu rozum szuka dalej Tego, co już znalazł, jak śpiewamy w Psalmie: „Pan z nieba spojrział na synów człowieczych, aby zobaczyć, czy jest kto rozumny albo szukający Boga” (Ps 13, 2). Po to więc człowiek ma rozum, żeby szukać Boga.

3. Dość obszernie mówiliśmy już o dziełach Bożych, przez które ma być poznawany ich Stwórca: „Bo niewidzialne Jego rzeczy... od stworzenia świata przez dzieła Jego dla umysłu widzialnymi się stały” (Rz 1, 20). Toteż Księga Mądrości piętnuje wszystkich, co „z tych dóbr, które widzą, nie mogli poznać tego, który jest, ani z rozważania dzieł nie rozpoznali Twórcy; ale albo ogień, albo wiatr, albo prędkie powietrze, albo okrąg gwiazd, albo gwałtowną wodę, albo słońce i księżyc mieli za bogów kierujących okręgiem ziemi. – Jeśli pięknnością ich pociągnięci za bogów je uważali, niech wiedzą, o ile piękniejszy jest ich władca; sprawca bowiem piękności to wszystko stworzył. Albo jeśli moc i działalność ich podziwiali, niech zrozumieją z nich, iż mocniejszy jest ten, który je uczynił; z wielkości bowiem piękności i stworzenia stwórcy tych rzeczy łatwo poznany być może” (Mdr 13, 1–5).

Przytoczyłem te słowa z Księgi Mądrości, ażeby ktoś z wiernych nie sądził, że próżne i niepotrzebne były moje

sferze czci i modlitwy skierowanych do Boga. Prowadzi nie tylko do poznania Boga, ale do pokochania Go i do przyjęcia Go w swoje życie. Doskonale określił zasadniczą postawę Augustyna w całej jego działalności protestanckiej historyk A. HARNACK (*Dogmengeschichte*, III. Tübingen 1910⁴, str. 103): „O malarzu z Fiesole [Fra Angelico] powiedziano, że malowane przezeń freski są jego modlitwą utrwaloną na ścianie; można by tak samo twierdzić o Augustynie, że jego nagłębse myśli... zrodziły się z jego modlitwy”. Szczególnie mistycznym dziełem w literackiej spuściźnie Augustyna są *Wyznania*. Traktat *O Trójcy Świętej* jest jakby dalszym ciągiem *Wyznań*, ale z zabarwieniem spekulatywnym.

poczynania, gdy – wychodząc od stworzeń, które w swoim porządku są pewnym zarysem Trójcy, wznosząc się poprzez nie jakby stopniami i dochodząc aż do duszy człowieka – szukałem w stworzeniach śladów tej najwyższej Trójcy, której szukamy, Boga szukając.

Streszczenie poprzednich ksiąg

1059 III. 4. Lecz względy wykładu, konieczność dowodzenia i toku rozumowania zmusiły nas do powiedzenia w czternastu księgach wielu rzeczy, których nie możemy razem objąć jednym spojrzeniem, gdy szybkim rzutem myśli zwracamy się ku temu, co chcemy pojąć.

Teraz, pozostawiając wszelkie dyskusje na boku, spróbuję, jeśli zdołam, z Bożą pomocą zebrać w kilku słowach, do czego doszedłem w każdej z ksiąg i co starałem się wytłumaczyć w obszernym wykładzie. Ukażę jakby jednym rzutem oka duszy nie dowody i racje, ale same prawdy, które przedstawiłem za ich pomocą. Postaram się, by wnioski nie były zbyt oddalone od przesłanek, tak by analiza wniosków nie prowadziła do zapomnienia przesłanek. A w każdym razie, gdyby się tak zdarzyło, – by móc krótkim odczytaniem przywrócić, co umknęło z pamięci.

5. W pierwszej księdze – w oparciu o Pismo św. – wykazano jedność i równość tej najwyższej Trójcy.

W drugiej, trzeciej i czwartej traktowałem o tym samym, lecz dokładne i wyczerpujące przedstawienie misji Syna i Ducha Świętego wypełniło aż trzy księgi. Wykazałem w nich, że fakt, iż jeden posyła, a drugi jest posłany, nie pociąga za sobą niższości tego drugiego w stosunku do pierwszego, ponieważ Boska Trójca – we wszystkim równa – jest nierozdzielna w swym działaniu, będąc z natury swej niezmienna, niewidzialna i wszędzie obecna.

Piątą księgę napisałem z myślą o tych, którym się wydaje, że Ojciec i Syn nie są tej samej substancji, ponieważ – jak sądzą – wszystko, co się o Ojcu orzeka, orzeka się w znaczeniu substancjalnym, a że zrodzić i być zrodzo-

nym, być zrodzonym i być nie zrodzonym to są rzeczy różne, przeto stanowczo utrzymują, że wskutek tego zachodzi tu różność substancji.

Wykazałem więc, że nie wszystko, co się o Bogu orzeka, musi odnosić się do substancji (tak jak do substancji odnoszą się stwierdzenia, że Bóg jest dobry, wielki i że posiada wszelkie inne atrybuty absolutne), ale orzeka się o Nim niekiedy i w sensie relatywnym, to jest, że nie mówi się o Bogu absolutnie, o tym, czym Bóg jest sam w sobie, ale o jego odnoszeniu się nie będącym Jego substancją. W ten sposób nazywa się Boga Ojcem, gdy się nań patrzy pod kątem Jego odnoszenia się do Syna. Tak samo mówi się „Pan” ze względu na Jego stosunek do służącego Mu stworzenia. Mówiąc o Bogu w sensie relatywnym, mówimy o Nim nie jako o Nim samym, ale o Jego stosunku do tego, co nie jest Jego istotą, np. w odniesieniu do czasu, jak to mamy w Psalmie: „Panie, stałeś się nam ucieczką” (Ps 89, 1). Boga to w niczym nie dotyka i nie zmienia, bo trwa on niezmiennie w naturze swej, czyli istocie.

W szóstej księdze zastanawiałem się nad znaczeniem słów Apostoła, który Chrystusa nazywa mocą i mądrością Bożą (1 Kor 1, 24). Odłożyłem jednak na później do dokładniejszego omówienia tę kwestię: Czy ten, z którego Chrystus jest zrodzony, sam nie jest mądrością, ale jest tylko Ojcem swojej mądrości, czy może to jest mądrość, z której rodzi się mądrość? Lecz niezależnie od rozwiązania przedstawionej kwestii, we wspomnianej księdze okazuje się równość Trójcy, i nie Bóg potrójny, ale Trójca. I to się też okazuje, że Ojciec i Syn nie są w takim stosunku do Ducha Świętego, jak dwa do jednego, a wszyscy Trzej razem nie są czymś więcej niż jeden z nich. Wyjaśniłem również w tejże księdze, jak można rozumieć słowa biskupa Hilarego: „Wieczność w Ojcu, piękno w obrazie, a radość w darze”.

Siódma księga wyjaśnia tę odłożoną na później kwestię. Bóg, który zrodził Syna, jest nie tylko Ojcem swojej mądrości i mocy, ale sam jest mocą i mądrością. Tak samo i Duch Święty. Nie są to jednak trzy moce albo trzy

mądrości, ale jedna moc i jedna mądrość, tak jak jeden Bóg, jedna istota.

Następnie badałem, dlaczego można mówić **1060** jedna istota, trzy Osoby, albo jak się wyrażają niektórzy spośród Greków: jedna istota, trzy substancje. Doszedłem do przekonania, że zmusza nas do tego konieczność użycia jednowyrazowego określenia odpowiadającego na pytanie: „Kto są ci Troje?” Bo przecież prawdziwie wyznajemy i Ojca, i Syna, i Ducha Świętego.

W ósmej księdze odwołaliśmy się także i do refleksji, żeby jasno wykazać tym, którzy posługują się przede wszystkim rozumem, że ontologicznie nie tylko Ojciec nie jest większy od Syna, ale obydwaj razem nie są czymś więcej niż sam Duch Święty; że dwie Osoby, obojętne które, nie przedstawiają w tej Trójcy czegoś więcej niż jedna; i że cała Trójca Osób nie jest czymś więcej niż każda z nich z osobna.

Następnie – operując logiką (w przeciwstawieniu do poprzednio zastosowanej ontologii) oraz pojęciem najwyższego dobra jako źródła wszelkiego dobra, i sprawiedliwością, ze względu na którą sprawiedliwy jest kochany nawet przez tych, co jeszcze sprawiedliwi nie są – starałem się w miarę możliwości ukazać tę naturę nie tylko bezcielesną, ale i niezmienną, jaką jest Bóg. Wreszcie, dzięki pojęciu miłości, która w Piśmie św. jest nazwana Bogiem (1 J 4, 16), zaczęła się w myśli zarysowywać trójca – miłującego, miłowanego i samej miłości.

W dziewiątej księdze doszliśmy do obrazu Bożego, którym jest człowiek jako dusza rozumna. W duszy tej odkryłem rodzaj trójcy: to dusza, poznanie, którym siebie zna, oraz miłość, którą miłuje siebie i swoje poznanie. Wykazałem równość tych trzech rzeczy i jedność ich istoty.

Dziesiątą księgę poświęciłem temu samemu zagadnieniu, rozpatrując je jeszcze dokładniej i z większą wnikliwością. To mię doprowadziło do odkrycia w duszy jeszcze wyraźniejszej triady, a mianowicie pamięci, inteligencji i woli. Choć – jak wiadomo – dusza nie może nie pamiętać siebie, rozumieć i kochać, jednakże nie zawsze o sobie myśli; a kiedy myśli o sobie, to też nie zawsze potrafi odróżnić

siebie od przedmiotów zmysłowych. Odłożyłem więc na później rozważanie samej Trójcy Świętej, której obrazem jest dusza, ażeby szukać triady występującej w widzeniu przedmiotów widzialnych i żeby dać możliwość uwadze czytelnika ćwiczyć się na przedmiotach, które lepiej postrzega.

W jedenastej księdze zająłem się zmysłem wzroku, który wybrałem w przeświadczeniu, że wszystko, co tu odkrywamy, jest równie ważne i dla czterech pozostałych zmysłów ciała, tak że już nie będzie trzeba powtarzać tego samego. W ten sposób ujawniła się trójca człowieka zewnętrznego. Triadę tę tworzą najpierw: ciało postrzegane, forma wyciśnięta we wzroku patrzącego oraz uwaga woli łącząca jedno z drugim. Jasne jednak, że te trzy rzeczy nie są między sobą równe, a istota ich jest różna. Dalsze badanie pozwoliło odkryć w samej duszy drugą triadę powstałą stąd, że zewnętrzne przedmioty są jakby wprowadzone do naszego wnętrza za pośrednictwem wrażeń zmysłowych. Ta druga triada, której elementy zdają się być jednej substancji, to: obraz ciała obecny w pamięci, forma odtwarzająca ten obraz z chwilą, gdy zwraca się ku niemu wzrok wewnętrzny patrzącego, a wreszcie dążenie woli do połączenia z sobą tych dwóch rzeczy. Lecz i ta trójca należy jeszcze do człowieka zewnętrznego, ponieważ bierze początek z ciał, które postrzegamy zewnątrz nas.

Zdawało mi się, że trzeba w dwunastej księdze przeprowadzić rozróżnienie pomiędzy wiedzą i mądrością. Najpierw w tym, co właściwie jest nazywane wiedzą, szukałem pewnej troistości tego rodzaju. Choć taka triada należy już do człowieka wewnętrznego, nie należy jednak ani mówić, ani myśleć, że jest 1061 ona obrazem Bożym.

O tym traktuje trzynasta księga, ukazując znaczenie wiary chrześcijańskiej.

W czternastej natomiast księdze jest mowa o prawdziwej mądrości człowieka, to jest o darze, przez który Bóg wprowadza człowieka w uczestnictwo w swej własnej Boskiej naturze. O tej mądrości, różnej od wiedzy, jest obecnie mowa. Do tego punktu doszło nasze rozważanie, i odkrywa w niej trójcę w obrazie Bożym, to jest w człowie-

ku, jego duszy duchowej, który odnawia się w poznaniu Boga według obrazu Tego, który stworzył człowieka na swój obraz (Kol 3, 10). Tak więc widzimy, że mądrość jest tam, gdzie jest kontemplacja rzeczywistości wiecznych.

1. Od obrazu trójcy do samej Trójcy Świętej

Cała natura prowadzi nas do Boga

IV. 6. Zwróćmy się teraz do tych rzeczywistości wiecznych, bezcielesnych i niezmiennych, których doskonała kontemplacja jest nam obiecana jako życie szczęśliwe – a prawdziwego szczęścia nie ma bez wieczności. W tych rzeczywistościach szukajmy teraz Boskiej Trójcy.

Nie tylko powaga Ksiąg Świętych uczy, że Bóg istnieje. Głosi to cała otaczająca nas natura, której częścią jesteśmy także i my. Głosi ona, że Bóg jest jej Stwórcą najwyższym; że dał nam duchową i rozumną naturę, dzięki której widzimy, iż należy przekładać istoty żyjące ponad nieożywione; udarowane czuciem ponad te, które nic nie czują; rozumne ponad nie mające rozumu; nieśmiertelne ponad śmiertelne; potężne ponad pozbawione mocy; sprawiedliwe nad niesprawiedliwe; piękne nad szpetne; dobre nad złe; niewidzialne ponad widzialne, bezcielesne ponad cielesne, niezmiennie ponad zmienne, szczęśliwe ponad nędzne i nieszczęśliwe.

Przez to samo, iż bez wahania stawiamy Stwórcę wyżej od stworzeń, winniśmy wyznawać, że Bóg posiada pełnię życia, że widzi i rozumie wszystko; że nie może umrzeć, niszczyć ani zmieniać się; że jest nie ciałem, lecz duchem, najpotężniejszym, najsprawiedliwszym, najpiękniejszym, najlepszym, najszczęśliwszym ze wszystkich duchów.

Doskonałości Boga sprowadzają się do Jego istoty

V. 7. Ale to wszystko, co powiedziałem, oraz wszystko inne, cokolwiek ludzkim językiem można powiedzieć godnego Boga, to wszystko odnosi się zarazem do całej Trójcy,

która jest jedynym Bogiem, a w tej Trójcy – do każdej z Osób.

Któż bowiem ośmieliłby się powiedzieć, że ten jedyny Bóg, będący Trójcą, Ojcem, Synem i Duchem Świętym, nie żyje, nie czuje lub nie rozumie? Czy może powiemy, że w tej naturze, z racji której Osoby są równe, jedna z nich jest śmiertelna, zniszczalna, podległa zmianom i cielesna? Czy odmówimy jej najwyższej sprawiedliwości, najwyższej dobroci i najdoskonalszego szczęścia?

Jeśli więc wymienione doskonałości i wszystko inne tego rodzaju można przypisywać całej Trójcy, a w niej, każdej z Osób, to gdzie i w jaki sposób ukaże się Trójca Święta?

Najpierw sprowadźmy te rozliczne doskonałości do mniejszej ich liczby. Co bowiem nazywamy w Bogu życiem, to jest Jego istotą i naturą. Gdyż Bóg sam żyje życiem, jakim jest sam w sobie. Nie jest to życie takie jak np. życie drzewa, w którym nie ma rozumienia ani czucia. I nie takie jak u zwierząt. Zwierzęta bowiem posiadają pięć zmysłów, ale zupełnie nie mają rozumu. A to życie, które jest Bogiem, odczuwa 1062 i rozumie wszystko. Odczuwa zmysłem, a nie ciałem, gdyż „Duchem jest Bóg” (J 4, 24). Bóg nie odczuwa przez ciało, tak jak zwierzęta mające ciało, bo nie jest złożony z duszy i ciała. Owa prosta i niezłożona natura jednocześnie rozumie i odczuwa, jednocześnie odczuwa i rozumie, bo tym samym jest dla niej zmysł i umysł.

Z drugiej strony nie jest to taka natura, która by mogła kiedyś zacząć albo przestać istnieć, gdyż jest poza zasięgiem śmierci. Nie na próżno powiedziano o Bogu, że „On jeden posiada nieśmiertelność” (1 Tm 6, 16), bo naprawdę nieśmiertelnością jest nieśmiertelność Tego, w którego naturze nie masz żadnych zmian. Tak samo prawdziwą wiecznością jest ta, która zapewnia Bogu niezmiennność, bez początku i bez końca, a przez to także i niezniszczalność.

Jedną więc i tę samą rzecz wyraża się, kiedy się mówi, że Bóg jest wieczny czy nieśmiertelny, czy nieskazitelny, czy niezmienny. Tak samo gdy się mówi żyjący i rozumiejący,

oznacza się przez to, że jest mądry, a wszystko to wyraża jedno i to samo. Nie otrzymał bowiem mądrości i nie stał się przez nią mądry, lecz On sam jest mądrością. A życie Jego jest tym samym, co moc albo potęga, tym samym, co piękność, przez które jest mocny i piękny. Cóż potężniejszego i piękniejszego niż mądrość? Ona to „dosięga od końca aż do końca mocno i urządza wszystko łagodnie” (Mdr 8, 1)? A dobroć i sprawiedliwość? Czy różnią się one w naturze Boga, tak jak są od siebie odrębne w Jego dziełach? Czy są to dwie odrębne doskonałości Boże: z jednej strony dobroć, a z drugiej – sprawiedliwość? Z pewnością nie! Jego sprawiedliwość jest dobrocią, a dobroć jest szczęściem. Jeśli zaś mówi się o Bogu, że jest bezcielesny czy niematerialny, to dlatego, żebyśmy wierzyli lub rozumieli, że jest duchem, a nie ciałem⁶.

8. Kiedy mówimy o Bogu: wieczny, niezmienny, nieskazitelny, nieśmiertelny, żywy, mądry, mocny, piękny, sprawiedliwy, dobry, szczęśliwy, duch, to spośród tych wszystkich określeń tylko ostatnie zdaje się oznaczać substancję, a wszystkie pozostałe – przymioty substancji. A jednak tak nie jest w tej niewysłowionej i prostej naturze. Bo wszystko, co się tu wymienia jako przymioty, winno być rozumiane substancjalnie, czyli istotowo. Dalecy jesteśmy od myśli, że kiedy mówimy: Bóg jest duchem, to wskazujemy na substancję, a kiedy mówimy, że jest dobry, to zaznaczamy wówczas cechę, przymiot. I jedno, i drugie orzeka się substancjalnie. Odnosi się to również do wszystkich innych doskonałości Bożych, szeroko omówionych przez nas w poprzednich księgach.

Z tych czterech doskonałości, które wymieniliśmy w pierwszym rzędzie – wieczność, nieśmiertelność, nieskazitelność i niezmiennność – wybierzmy jedną, bo właściwie wszystkie cztery, jak wspomniałem, oznaczają tę samą rzecz. Nie rozpraszajmy więc uwagi i weźmy pierwszą z nich – wieczność.

⁶ W *Wyznaniach*, VII. IX, 13-X, 16 Augustyn opowiada, jak czytanie ksiąg platońskich doprowadziło go do pojęcia duchowości Boga.

Podobnie uczynimy z następnymi czterema: życiem, mądrością, pięknnością i mocą. A ponieważ i zwierzęta również posiadają życie, chociażby nawet niższe, ale nie mają mądrości, ponieważ porównując mądrość z mocą u człowieka, Pismo św. mówi, że lepszy jest „mąż roztropny niżli mocny” (Mdr 6, 1), a o piękności zwykliśmy mówić w odniesieniu do ciał, przeto spośród czterech wymienionych doskonałości wybierzmy mądrość, **1063** chociaż właściwie są to cztery nazwy, a rzecz jedna.

Przejdźmy do trzeciej i ostatniej grupy. To prawda, że w Bogu tym samym jest być sprawiedliwym i być szczęśliwym, a być duchem znaczy zupełnie to samo, co być dobrym, sprawiedliwym i szczęśliwym; jednakże duch człowieka może nie być szczęśliwy, człowiek będąc dobry i sprawiedliwy może jeszcze nie być szczęśliwy. Natomiast ten, kto jest szczęśliwy, niechybnie jest dobry i jest duchem. Wybierzmy więc tę doskonałość, która u człowieka nie może istnieć bez trzech pozostałych. A więc wybierzmy szczęśliwość.

Jak godzić Trójkę z prostotą Bożą?

VI. 9. Czy zatem można sądzić, że kiedy mówimy o Bogu: wieczny, mądry i szczęśliwy, to te trzy doskonałości stanowią Trójkę, którą nazywamy Bogiem?

Sprowadziliśmy wymienione dwanaście przymiotów do trzech tylko. Lecz może podobnie potrafimy sprowadzić ostatecznie i te trzy do jednego z nich. Bo jeśli w Bogu jedną i tą samą rzeczą jest mądrość i moc, albo życie i mądrość, to czemu nie miałyby być w naturze Bożej jedną i tą samą rzeczą wieczność i mądrość, albo szczęśliwość i mądrość? Stąd, podobnie jak na jedno wychodzi, czy mówiliśmy o dwunastu, czy o trzech doskonałościach, gdyśmy sprowadzili rozliczne przymioty do kilku, tak samo na jedno wyjdzie, gdy te trzy przymioty sprowadzimy do jednego.

Lecz jaka logika, jakaż intuicja czy siła inteligencji i żywość umysłu, jakaż wnikliwość myśli ukażą nam, że ta jedna doskonałość (nie mówiąc już o innych), ta mądrość, którą nazywamy Bogiem, jest Trójką?

Bóg bowiem nie otrzymuje swojej mądrości tak jak my, lecz sam jest swoją mądrością, bo w Nim mądrość i istota nie są czymś różnym, i tym samym jest dla Niego być i być mądrym. Pismo św. mówi wprawdzie, że Chrystus jest mocą Bożą i Bożą mądrością (1 Kor 1, 24), ale wyjaśniliśmy już w księdze siódmej⁶, jak to należy rozumieć, wystrzegając się myśli, że Ojciec czerpie swą mądrość od Syna. Rozumowanie to doprowadziło nas do przyjęcia, że Syn jest mądrością z mądrości, podobnie jak jest światłością ze światłości. Nie do czego innego doszliśmy rozmyślając o Duchu Świętym⁷. I On sam jest mądrością i wszystkie trzy Osoby razem są jedną mądrością, tak jak są jednym Bogiem i jedną istotą.

Ale jak to rozumieć, że ta mądrość będąca Bogiem, jest Trójcą? Nie powiedziałem: „Jak w to wierzyć?”, bo dla wiernych nie powinno być co do tego kwestii. Ale jeżeli możemy w pewien sposób postrzegać umysłem to, w co wierzymy, to na czym to będzie polegać?

Analogie trynitarne w człowieku?

10. Przypominając sobie w myśli, kiedy w tych oto księgach Trójca Święta zaczęła się ukazywać naszemu umysłowi, musimy sięgnąć do księgi ósmej. Istotnie w tej księdze w miarę możliwości staraliśmy się wyteńczyć wysilek myśli aż do rozpoznania tej najwyższej i niezmiennej Natury, która różni się od naszego ducha. Gdy jednak tak ją oglądaliśmy, usiłowaliśmy nie oddalić jej za bardzo od siebie, utrzymując ją tylko ponad nami – nie w przestrzeni, ale 1064 w jej wielebnej i przedziwnej Godności, tak że wydawało się, iż jest nam obecna obecnością swojej światłości. Lecz nie rozróżniliśmy jeszcze Trójcy w tej światłości, bo w poszukiwaniu jej nie utkwiliśmy jeszcze niewzruszenie wzroku duszy w tym blasku światłości. Tyle tylko, żeśmy zaczęli dostrzegać tajemnicę, widząc iż nie mamy do czynienia z masą materii, gdyż wtedy musielibyśmy uważać dwa albo trzy za większe od jednego.

⁶ VII. II, 3–III, 5, str. 240–245.

⁷ VII. III, 6, str. 245.

Lecz kiedy doszliśmy do miłości, o której Pismo św. mówi, że to Bóg (1 J 4, 16), wówczas tajemnica rozjaśniła się nieco, gdyśmy dostrzegli triadę kochającego, przedmiotu jego umiłowania i samej miłości. Ta niewymowna światłość olśniewała nasz wzrok, a słabość naszego umysłu nie mogła tego osiągnąć. Przeto przerwaliśmy dociekania i zwróciliśmy się ku naszej własnej duszy stworzonej na obraz Boży (Rdz 1, 27), znajdując w niej bliższy nam przedmiot badań, pozwalający nieco odpocząć zbyt napiętej uwadze.

Przyjmując więc za punkt wyjścia stworzenie, którym jesteśmy my sami, powoli przeprowadzaliśmy nasze badania w księgach od dziewiątej do czternastej, ażeby w stworzeniu dostrzec rozumem niewidzialne rzeczy Boże (Rz 1, 20). I oto teraz wyćwiczywszy już rozum na rzeczach niższych w tej mierze, w jakiej to było potrzebne, a może nawet więcej niż było konieczne, chcemy wznieść się do kontemplacji tej najwyższej Trójcy, która jest Bogiem. Chcemy, a nie możemy.

Czy to jest tak, jak z tymi niewątpliwymi, widzialnymi przez nas trójcami? Z tymi, które powstają pochodząc z zewnętrznych przedmiotów widzialnych albo z obrazów rzeczy postrzegalnych zewnątrz; z tymi trójcami, które rodzą się w duszy i nie są zależne od zmysłów ciała, a więc z wiarą, z cnotami, które kierują naszym życiem i które z pewnością są postrzegane przez rozum i należą do wiedzy; z triadami duszy duchowej, gdy ona zna siebie lub myśli o sobie (o sobie samej myśli, a za pośrednictwem jej znamy wszystko inne), gdy oddaje się kontemplacji rzeczywistości wiecznych i niezmiennych, którymi sama nie jest? Czy tak, jak w tych wszystkich wypadkach widzimy bezsprzeczne triady – bo powstają one i są w nas, kiedy przypominamy sobie, widzimy i chcemy takich rzeczy – czy w ten sam sposób widzimy Boga Tróję Świętą? Bo i tam także widzimy umysłem Mówiącego i Słowo Jego, to jest Ojca i Syna oraz pochodzącą z Nich obu Miłość, która jest im wspólna, to znaczy Ducha Świętego. Te triady dotyczące naszych zmysłów albo duszy widzimy raczej, niż w nie wierzymy, podczas gdy w to, że Bóg jest Tróją, bardziej

wierzemy, niż to widzimy. A jeśli tak jest, to albo dlatego nie widzimy, że nie rozumiemy niewidzialnych tajemnic Bożych okazywanych nam za pośrednictwem stworzenia, albo też dostrzegając niektóre z nich, nie widzimy w nich Trójcy. Zatem jest tam coś, co dostrzegamy, ale i coś, w co winniśmy wierzyć, choć nie widzimy.

To, że widzimy niezmiennie dobro, sami jeszcze nie utożsamiając się z nim, wyjaśniliśmy w księdze ósmej i pokrótce przypomnieliśmy w czternastej, mówiąc o mądrości, jaką człowiek otrzymuje od Boga⁸. Czemu więc nie rozpoznajemy w tym Trójcy Świętej? Czyżby dlatego, że ta mądrość, która zwie się Bogiem, nie poznaje siebie i nie miłuje? Któż by tak powiedział? Przecież każdy wie, że gdzie nie ma poznania, tam nie ma mowy o mądrości. A może należałoby przypuścić, że mądrość będąca Bogiem zna inne rzeczy, siebie nie znając? 1065 Wszystkie te przypuszczenia są głupie i niezbożne. Oto bowiem jest Trójca Święta, a więc mądrość i poznanie siebie i miłość ku sobie. Odkryliśmy taką trójkę także i w człowieku, a tworzą ją duch, poznanie, którym siebie poznaje, oraz miłość, którą siebie kocha⁹.

Różnice pomiędzy trójką duszy a Trójką Bożą

VII. 11. Te trzy rzeczy są w człowieku, nie będąc jednak człowiekiem. Człowiek – według definicji starożytnych¹⁰ – jest zwierzęciem rozumnym, śmiertelnym. Wspomniane rzeczy są tym, co najlepsze w człowieku, lecz nie są samym człowiekiem.

Osoba, to jest każdy człowiek wzięty oddzielnie, posiada te trzy rzeczy w swej duszy. A jeśli damy następującą definicję: człowiek jest substancją rozumną złożoną z duszy i ciała, to nie ulega wątpliwości, że człowiek posiada duszę nie będącą ciałem, oraz ciało, które nie jest duszą. A więc te trzy rzeczy nie są człowiekiem, lecz należą do człowieka czy też są w człowieku. Gdybyśmy pominawszy ciało,

⁸ VIII. III, 4–5; XIV. XIX, 26, str. 265–268, 456–457.

⁹ XIV. VIII, 11, str. 436.

¹⁰ Np. CYCERO, *Academica*, 2, 21. Por. PLUTARCH, *Moralia*, 450 D.

zastanawiali się nad samą duszą, to umysł jest jej częścią. Jest on jak gdyby głową duszy albo okiem, albo twarzą, lecz tych rzeczy nie należy brać w sposób cielesny. Więc umysł nie jest duszą, ale jest tym, co w duszy jest najszlachetniejsze.

Czy możemy powiedzieć o Trójcy Świętej, że jest czymś z Boga, ale nie Bogiem samym? Z pewnością nie. Oto dlaczego człowieka nazywamy obrazem Bożym, rozpatrując go nie w całości jego natury, lecz jednostkowo, jako osobę. A obraz Trójcy jest jedynie w jego duchu, czyli umyśle. Za to Trójca, której obrazem jest umysł, nie jest całą niczym innym jak Bogiem, i cała nie jest niczym innym jak Trójcą. Nie ma nic, co by należało do natury Boga, a nie należało do Trójcy. Wszystkie trzy Osoby – to jedna istota, a nie tak jak każdy człowiek poszczególnie jest osobą.

12. I w tym również jest wielka różnica, że kiedy zastanawiamy się nad ludzką triadą myśli, poznania i miłości¹¹ albo nad pamięcią, inteligencją i wolą¹², to nie ma nic z ducha, żadnej jego części, którą pamiętalibyśmy inaczej niż pamięcią, rozumieli inaczej niż inteligencją, kochali inaczej niż wolą.

Lecz któż by się ośmielił twierdzić, że w Trójcy Świętej Ojciec tylko przez Syna rozumie i siebie, i Syna, i Ducha Świętego, że kocha jedynie przez Ducha Świętego, i że tylko On sam pamięta, czy to siebie, czy Syna, czy Ducha Świętego; że Syn pamięta siebie, Ojca i Ducha Świętego tylko przez Ojca, i nie inaczej kocha jak przez Ducha Świętego, a sam z siebie jest jedynie rozumieniem Ojca, siebie i Ducha Świętego; że podobnie Duch Święty pamięta Ojca, Syna i siebie jedynie przez Ojca, a rozumie przez Syna, sam z siebie zaś jest tylko miłością Ojca, Syna i samego siebie? To by było zupełnie tak, jak gdyby Ojciec był pamięcią samego siebie, Syna i Ducha Świętego, Syn – inteligencją, rozumieniem siebie samego, Ojca i Ducha Świętego, a Duch Święty miłością swoją, Ojca i Syna! Któż

¹¹ Jest to pierwsza „trójca” człowieka wewnętrznego analizowana w ks. IX.

¹² Druga „trójca” człowieka wewnętrznego (ks. X).

by śmiał myśleć albo twierdzić coś takiego o Trójcy Świętej! Bo jeśli tylko Syn rozumie siebie, Ojca i Ducha Świętego, to dochodzimy do takiego absurdu, 1066 że Ojciec nie ma mądrości sam z siebie, lecz ma ją od Syna, że mądrość nie zrodziła mądrości, ale otrzymuje swą mądrość od zrodzonej przez siebie mądrości. Bo tam, gdzie nie ma inteligencji, tam nie może być mądrości. Zatem gdyby Ojciec sam z siebie nie rozumiał siebie, a Syn rozumiał za Ojca, to znaczyłoby, że Syn udziela Mu swojej inteligencji¹³. A że tym samym jest dla Boga być, co być mądrym, jeśli Jego mądrość jest tym samym, co istota, to nie Syn od Ojca (jak jest naprawdę), ale raczej Ojciec od Syna otrzymywałby swoją istotę, co byłoby szczytem absurdu i fałszu. O tym absurdzie mówiliśmy w księdze siódmej¹⁴, wykazując jego błędność i odrzucając go z całą oczywistością. Zatem Bóg Ojciec jest mądry tą mądrością, którą jest On sam; Syn zaś jest mądrością Ojca, pochodząc z Mądrości-Ojca, z którego jest zrodzony. Przeto i poznaje Ojciec tą inteligencją, którą jest On sam; nie byłby bowiem mądry, gdyby nie rozumiał. Syn zaś, będąc zrodzonym z inteligencji, którą jest Ojciec, jest inteligencją Ojca.

Toż samo można powiedzieć z całą słusnością także i o pamięci. Czy ten, kto nic nie pamięta, może posiadać mądrość? A więc, jak Ojciec jest mądrością, tak również i Syn jest mądrością; jak Ojciec siebie pamięta, tak też i Syn pamięta siebie. I jak Ojciec pamięta siebie i Syna pamięcią własną, a nie pamięcią Syna, tak samo Syn pamięta siebie i Ojca pamięcią swoją, a nie Ojca.

A czy może być mądrość tam, gdzie nie ma miłości? Stąd wniosek, że Ojciec tak samo jest miłością ku Sobie, jak jest własną inteligencją i pamięcią.

¹³ Innymi słowy analogie wzięte z życia i działania duszy – jak to Augustyn podkreśli dalej (XXI, 40–41) – pomagają w zrozumieniu relacji pochodzenia. Ale ich wartość jest wątpliwa w dziedzinie rzeczywistości ontologicznej. Trzeba więc zawsze pamiętać o zasadzie równości Osób Bożych między sobą. Jeśli bowiem pójdziemy za daleko po linii analogii psychologicznych, to zatracimy pojęcie albo jedności istoty Bożej, albo rzeczywistości Osób. Widać tutaj jak bliskie są sobie błędy modalizmu (zaniknięcia Osób) z triteizmem (rezygnowanie z jedności istoty). Bez przerwy trzeba się powoływać na zasadę wiary i operować w świetle Objawienia.

¹⁴ VII, I, 2–3; III, 4–6, str. 236–246.

Zatem te trzy doskonałości: pamięć, poznanie i miłość, czyli wola, nie są w tej najwyższej i niezmiennej istocie, to jest w Bogu, Ojcem, Synem i Duchem Świętym, ale to sam Ojciec. Syn jest mądrością zrodzoną z mądrości. Podobnie jak ani Ojciec, ani Duch Święty nie poznają za Niego, ale On sam za siebie; tak nie Ojciec za Niego pamięta, gdyż On sam jest własną pamięcią, poznaniem i miłością. Otrzymuje to jednak od Ojca, z którego jest zrodzony. Także i Duch Święty nie Ojca ma za pamięć, Syna za poznanie, a siebie za miłość z tej racji, że jest mądrością pochodzącą z mądrości. Nie byłby bowiem mądrością, gdyby inny za Niego pamiętał i inny za Niego rozumiał, a On tylko miłował sam Siebie. On sam posiada te trzy doskonałości i posiada je w taki sposób, że sam nimi jest. Niemniej jednak to, że tak jest, ma On z tego źródła, z którego sam pochodzi.

13. Kto z ludzi zdoła pojąć tę mądrość, przez którą Bóg zna wszystko w taki sposób, że to, co nazywamy przeszłością, nie mija w tym poznaniu; a co zwie się przyszłym, tego się nie oczekuje jako nieobecnego jeszcze, żeby nadeszło; ale wszystko – przeszłe i przyszłe wraz z obecnymi rzeczami – jest dla niej teraźniejszością? Że widzi ona rzeczy nie jako kolejno po sobie następujące, ale jednym wejrzeniem ogarnia wszystko? Któż – powiadam – pojmuje tę mądrość będącą i przewidywaniem, i wiedzą zarazem, kto pojmuje, skoro nasza własna mądrość nie jest przez nas rozumiana? Owszem, to co jest obecne czy to dla zmysłów, 1067 czy dla poznania rozumem, możemy w jakiś sposób postrzegać; natomiast rzeczy nieobecne, które jednak były, znamy dzięki pamięci, jeśliśmy ich nie zapomnieli. I nie z przyszłych rzeczy poznajemy przeszłe, ale o przyszłych w niepewny sposób wnioskujemy na podstawie tego, co było. Kiedy bowiem szczególnie wyrażnie i z większą pewnością przedstawiamy sobie pewne rzeczy jako zbliżające się w przyszłości, czyniąc tak, gdy to możliwe, opieramy się na pamięci. Tak, dzięki pamięci to czynimy, pamięci, która – zdawałoby się – odnosi się do przeszłości, a nie do przyszłości. Przekonujemy się o tym, np. recytując z pamięci całe mowy czy poematy. Oczywiście, nie przewidując

w myśli tego, co następuje w dalszym ciągu, nie moglibyśmy recytować. To jednak, że z góry wiemy, co mamy powiedzieć, zawdzięczamy pamięci, a nie przewidywaniu. Dopóki nie skończymy mówić czy śpiewać, nie ma w tym ani słowa, które by nie było przedtem ułożone i przewidziane. Toteż mówi się w takich wypadkach o śpiewie czy recytacji z pamięci, a nie z przewidywania; a jeśli ktoś posiada zdolność takiego recytowania długich utworów, wówczas chwali się jego pamięć, a nie przewidywanie. Wiemy i mamy zupełną pewność, że dokonuje się to w umyśle i przez niego. Ale jak to się dzieje? Im bardziej wytężamy się, żeby to zrozumieć, tym bardziej zawodzą nasze słowa i rozluźnia się wysiłek. Tak że trudno nam dojść do jakiegoś jasnego pojęcia, choćby w umyśle, nie mówiąc już o wyrażeniu go w słowach.

Czy przy takiej słabości naszego umysłu zdołamy pojąć, że w Bogu przewidywanie jest tym samym, co pamięć i rozumienie, że Bóg nie myśli kolejno o poszczególnych rzeczach, ale wszystko, co zna, ogarnia jednym, wiecznym, niezmiennym i niewymownym spojrzeniem? W tym położeniu bez wyjścia i wśród takich trudności nie pozostaje nam nic innego, jak wołać do Boga żywego: „Przedziwną dla mnie jest wiedza twoja, przemożna jest i nie dosięgnę jej!” (Ps 138, 6) „Dla mnie”, gdyż ja nie pojmuję, jak przedziwna i niepojęta jest wiedza twoja, której zawdzięczam, żeś mnie stworzył, bo nie mogę zrozumieć nawet siebie samego, któregoś Ty stworzył. A jednak w rozmyślanii moim rozgorzał ogień (Ps 38, 4), ażebym zawsze szukał Twojego oblicza (Ps 104, 4).

Poznanie „przez zwierciadło – w zagadce”

VIII. 14. Wiem, że mądrość jest bezcielesną substancją, że jest światłością, w której oglądamy to, czego nie widzą oczy ciała. A jednak mąż o wielkim doświadczeniu duchowym powiada: „Teraz widzimy przez zwierciadło, w zagadce widzimy; lecz kiedyś twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12). Jeżeli zapytamy, jakie to zwierciadło i czym ono jest, to od razu narzuca nam się myśl, że to, co widzimy w zwierciad-

le, jest tylko obrazem. Usiłowaliśmy więc w tym obrazie, jakim sami jesteśmy, jak w zwierciadle dostrzec Tego, który nas stworzył.

To właśnie oznaczają inne słowa tegoż Apostoła: „A my wszyscy z odkrytą twarzą patrzymy, niby w zwierciadle, na chwałę Pańską i przemieniamy się w tenże obraz, z chwały w chwałę, jakby od Ducha Pańskiego” (2 Kor 3, 18*). „Patrzmy niby w zwierciadle”, *speculantes* – powiada – a nie *de specula*, to jest z wieży obserwacyjnej. Tekst grecki, z którego tłumaczono listy Apostoła nie pozostawia co do tego cienia wątpliwości. 1068 Wyraz grecki oznaczający zwierciadło, w którym ukazują się obrazy rzeczy, całkowicie różni się od punktu obserwacyjnego, skąd mamy rozległy widok.

A co do słów: „przemieniamy się w tenże obraz”, to niewątpliwie dotyczą one obrazu Bożego, o którym mówi: „tenże obraz” dla zaznaczenia, że to ten sam, w który patrzymy. Bo obraz ten jest również chwałą Pańską, jak powiedziano w innym miejscu: „Mężczyzna nie powinien nakrywać głowy swojej, gdyż jest obrazem i chwałą Boga” (1 Kor 11, 7), o których to słowach była mowa w dwunastej księdze¹⁶. „Przemieniamy się”, powiada; z jednej postaci w drugą postać się przemieniamy – z postaci ciemnej w postać świetlaną. Bo nawet ciemna forma jest obrazem Boga, a więc i Jego chwały: ta forma, w której zostaliśmy stworzeni jako ludzie, wyżsi od zwierząt. Zatem do ludzkiej natury odnoszą się te słowa: „Mężczyzna nie powinien nakrywać głowy swojej, gdyż jest obrazem i chwałą Boga”. Natura ta, najszlachetniejsza ze wszystkich rzeczy stworzonych, kiedy przez Stwórcę swego została usprawiedliwiona i oczyszczona ze skażenia, wówczas zniekształconą postać przeobraża w postać piękną. Nawet w skażeniu, im bardziej potępienia godny jest grzech, tym bardziej natura sama warta jest chwały. Dlatego to Apostoł dodaje: „z chwały w chwałę”, z chwały stworzenia w chwałę usprawiedliwienia. Można by wprowadzić i inaczej rozumieć te słowa: „z chwały w chwałę”;

¹⁶ XII. VII, 9, str. 362–363.

z chwały wiary w chwałę widzenia; z chwały, która nas czyni dziećmi Bożymi, w chwałę, przez którą będziemy do Niego podobni, bo Go ujrzymy takim, jakim jest (1 J 3, 2). A wreszcie dodane słowa: „Jakby od Ducha Pańskiego”, wskazują, że to łaska Boża przynosi nam dobrodziejstwo upragnionego przemienienia.

„Zagadka”

IX. 15. Wszystkie te uwagi są komentarzem słów Apostoła: „Teraz widzimy przez zwierciadło”. Następnie dodaje: „w zagadce”. Słowo to nie jest zrozumiałe dla prostaczków nie znających teorii o figurach retorycznych zwanych przez Greków „tropami”, mimo że tą grecką nazwą posługujemy się również w łacinie. Podobnie jak częściej mówimy „schematy” niż „figury”, tak samo częściej używamy określenia „tropy” niż „figury retoryczne”. Tłumaczenie na łacinę greckich nazw poszczególnych tropów jest rzeczą trudną i nie stosowaną. Stąd niektórzy z naszych tłumaczy, nie chcąc zamieszczać greckiego wyrazu w tekście Apostoła: „A to jest powiedziane przez *alegorię*” (Ga 4, 24), przełożyli go w ten sposób: „Słowa te wyrażają jedną rzecz przez drugą”. Otóż ten rodzaj tropu, zwany alegorią, dzieli się na wiele pomniejszych gatunków, a między nimi jest *aenigma*, czyli zagadka. Definicja rodzaju obejmuje z konieczności wszystkie gatunki, np. każdy koń jest zwierzęciem, ale nie każde zwierzę jest koniem; podobnie każda zagadka jest alegorią, lecz nie każda alegoria jest zagadką. A cóż to jest alegoria, jeśli nie figura, w której jedną rzecz oznacza się przez inną rzecz. Oto np.: „Nie śpijmy jak drudzy, lecz czuwajmy i bądźmy trzeźwymi. Bo ci, co śpią, nocą śpią; a ci, co się upijają, upijają się nocą. Lecz my, którzy do dnia przynależymy, chcemy żyć trzeźwo” (1 Tes 5, 6–7). 1069 Jest to alegoria, a nie zagadka, gdyż sens jej jest od razu uchwytny dla każdego z wyjątkiem bardzo mało lotnych umysłów. Zagadka zaś – żeby ująć to w dwóch słowach – jest zakrytą i niejasną alegorią, jak np. „Pijawka ma trzy córki” (Prz 30, 15*) i inne podobne. Lecz tam, gdzie Apostoł mówi o alegorii, chodzi o fakty, nie o sło-

wa¹⁶: w tekście tym pokazuje, że dwaj synowie Abrahama, jeden syn niewolnicy, a drugi wolnej niewiasty (to są fakty) przedstawiają dwa sakramenty. Aż do chwili tego wyjaśnienia, tekst był niejasny. Toteż taka alegoria – oznaczenie rodzajowe – mogłaby być nazwana zagadką, gdybyśmy chcieli posłużyć się oznaczeniem gatunkowym.

16. Lecz nie tylko prostaczkowie nie znający figur retorycznych zapytują, co Apostoł miał na myśli mówiąc, że teraz widzimy „w zagadce”. Nawet ludzie wykształceni chcieliby wiedzieć, co to jest ta zagadka, w której widzimy na ziemi. Trzeba więc znaleźć jedno wytłumaczenie dla obu stwierdzeń, a mianowicie dla tego, że jest powiedziane: „Teraz widzimy przez zwierciadło”, oraz słów, które Apostoł zaraz potem dodaje: „w zagadce”. Jedno bowiem musi być wytłumaczenie, skoro jest powiedziane w jednym zdaniu: „Teraz widzimy przez zwierciadło, w zagadce”. Zatem – sądzę, iż – podobnie jak mówiąc o zwierciadle chciał przez to podsunąć myśl o obrazie, tak przez użycie słowa „zagadka” wskazywał, że chociaż zachodzi tu podobieństwo, jednak jest ono niejasne i trudne do zobaczenia. Można więc przypuszczać, że – wymieniając zwierciadło i zagadkę – Apostoł ma na myśli jakieś podobieństwa mogące nam dać pewne poznanie Boga w tej mierze, w jakiej to jest możliwe. Nic jednak nie dorównuje w tym

¹⁶ Innymi słowy Pawłowa alegoria nie polega na figuratywnej interpretacji jakiegoś tekstu, który ma być rozumiany w przenośni, ale polega na zestawieniu dwóch faktów, z których jeden jest figurą drugiego. Lecz Paweł nie zamierza interpretować tego faktu poza historią i fakt ten jest wzięty w swoim kontekście historycznym, a jego interpretacja czerpie swoje znaczenie z wydarzenia historycznego. Ten wybrany fakt wyraża dwie rzeczywistości: najpierw oznacza pewien spłot wydarzeń konkretnych, widzialnych i sprawdzalnych; ale jest także jakby odskocznią dla myśli do drugiego faktu, który z pierwszym się wiąże „pewnym podobieństwem” zawartym w historycznej rzeczywistości obu. Pierwszy fakt przyciąga naszą uwagę pewnym elementem niejasności, niezrozumiałości, która podkreśla to, że znaczenie jego i rzeczywistość są w intencji Bożej bogatsze niż to, co widzimy bezpośrednio. Dlatego też „podobieństwo” tych dwóch faktów pozostaje „niejasne”, aż nie zostanie odkryte w świetle Objawienia.

Takiej natury jest „zagadka” naszej duszy, która jest obrazem Boga mimo niejasności i z powodu niejasności: Mimo niejasności w stosunku do rzeczywistości, której jest obrazem (XV. XXIII, 44, str. 515); z powodu niejasności w stosunku do siebie samej, w tajemnicy, która ją łączy z Bogiem. (Notatka J. MOINGT w B. A. 16, str. 647).

względnie temu, co nie bez podstawy zwie się Jego obrazem.

Nie dziwny się przeto, że nawet ten udzielony nam w obecnym życiu sposób widzenia „przez zwierciadło, w zagadce”, łączy się z tylu trudnościami i wysiłkiem, ażeby choć trochę zobaczyć. Gdyby widzenie było łatwe, to nie można by mówić o „zagadce”.

A jeszcze większą zagadką jest to, że nie widzimy tego, czego nie można nie widzieć. Któż bowiem nie widzi własnej myśli? I kto ją widzi – oczywiście nie mówię o widzeniu ciała – ale kto ją ogląda wzrokiem wewnętrznym? – Bo myśl jest pewnym widzeniem duszy. Jest nim w odniesieniu do rzeczy obecnych, które dostrzegamy również oczami ciała lub odczuwamy za pomocą pozostałych zmysłów; bądź też nieobecnych rzeczy, których obrazy przedstawiamy sobie w myśli. Jest nim także wtedy, gdy nie chodzi ani o postrzeganie, ani obrazy, kiedy nie myśli się ani o ciałach materialnych, ani ich wyobrażeniach, ale o rzeczach takich, jak cnota czy występki albo sama myśl. A więc tak wtedy, gdy mamy do czynienia z wiedzą nabytą przez naukę i sztuki wyzwolone¹⁷, bądź też, gdy myśli się o ostatecznych przyczynach rzeczy oraz o zasadach ich niezmiennej natury; bądź nawet, kiedy myślimy o rzeczach złych, marnych czy fałszywych, za którymi uczucie idzie bez przyzwolenia, albo – zgadzając się na nie – błądzi.

2. Od słowa myślowego do Słowa Bożego

Słowo myślowe zwierciadłem i „zagadką” Słowa Bożego

X. 17. Lecz teraz zastanówmy się nad rzeczami, które, raz poznane, są przedmiotem naszych myśli, a gdy o nich nie myślimy, to nawet wtedy pozostają jako znane.

¹⁷ Sztuki wyzwolone (*artes liberales*) to są te wszystkie dyscypliny, które przygotowują umysł do filozofii, mianowicie matematyka, gramatyka, retoryka, geometria, arytmetyka, muzyka (por. SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyposeis*, czyli *Szkice pyrronńskie*).

Mniejsza o to, czy należą one do dziedziny wiedzy kontemplacyjnej, która jest właściwą mądrością, czy też do wiedzy praktycznej, odnoszącej się do działania, która, jak wyjaśniłem, jest wiedzą we właściwym znaczeniu. I mądrość, i wiedza są w tej samej duszy i są jednym obrazem Boga. Gdy chodzi specjalnie i wyłącznie o tę niższą, to nie należy nazywać jej obrazem Bożym, mimo że odnajduje się w niej nawet pewne podobieństwo Trójcy Świętej, jak o tym mówiłem w księdze trzynastej¹⁸. Ale teraz mówimy o całej wiedzy człowieka, przez którą poznajemy wszystko, cokolwiek jest nam znane; i oczywiście, co jest prawdziwe, bo w przeciwnym razie nie byłoby znane. Nikt bowiem nie zna rzeczy jako fałszywych; a jeśli wie o nich, że są fałszywe, to poznaje prawdę, bo prawdą jest, że są one fałszywe.

A więc mówimy teraz o rzeczach już znanych, o których myślimy i które są nam znane, nawet gdy o nich nie myślimy. Jest jednak pewne, że jeżeli chcemy je wypowiedzieć, to nie możemy tego uczynić, nie myśląc o nich. Bo kto myśli, ten – nawet bez dźwięku słów – mówi w głębi swego serca. Stąd mamy w Księdze Mądrości: „Mówili w sobie rozmyślając niedobrze” (Mdr 2, 1*)¹⁹. Słowo „rozmyślając” wyjaśnia, co znaczy, że „mówili w sobie”. Podobnie czytamy w Ewangelii, gdy Pan powiedział do paralytyka: „«Ufaj Synu, odpuszczają się tobie grzechy twoje». A niektórzy z doktorów mówili sami w sobie: «Ten bluźni»”. Cóż to znaczy „mówili sami w sobie”, jeśli nie to, że „mówili sobie w myśli”? Następnie czytamy: „A widząc Jezus myśli ich, rzekł: «Czemu myślicie złe w sercach waszych?»” (Mt 9, 2–4) Tak pisze Mateusz, Łukasz zaś tak opowiada o tym samym: „I poczęli myśleć doktorowie i faryzeusze mówiąc: «Któż jest ten, co mówi bluźnierstwa? Któż może odpuścić grzechy, jedno sam Bóg?» A Jezus poznawszy myśli ich, odpowiadając rzekł do nich: «Cóż myślicie w sercach waszych?»” (Łk 5, 21–22) Podobnie jak mamy w Księdze Mądrości: „Mówili w sobie”, tak tutaj: „Mówili sami w sobie”, mówili w myśli. Oba teksty wyka-

¹⁸ XIII. 1, 4; XX, 26, str. 384–385 i 419.

¹⁹ Cytat według dosłownego tłumaczenia z greki.

zują, że człowiek mówi sam w sobie, w głębi swego serca, to znaczy myśląc mówi. „Mówili sami w sobie”, a Pan im rzekł: „Czemu myślicie?” Podobnie czytamy o bogaczu, którego rola wydała obfity plon: „Rozmyślał w sobie mówiąc” (Mt 12, 17).

18. Niektóre więc myśli są mową serca. I serce również ma swoje usta, na co wskazuje Pan, kiedy mówi: „Nie to plami człowieka, co wchodzi do ust, ale to plami człowieka, co z ust wychodzi”. W jednym zdaniu Pan mówi o dwóch rodzajach ust człowieka: o ustach ciała i ustach serca. Żydzi z pewnością sądzili, że człowieka plami to, co wchodzi przez usta ciała, podczas gdy wedle słów Pana, plami człowieka to, co wychodzi z ust serca. Sam zresztą wyjaśnia swe słowa: „Jeszcze i wy także jesteście bez rozumu? Nie rozumiecie, że wszystko, co do ust wchodzi, idzie do żołądka i wydalą się na zewnątrz”. Tu najwyraźniej jest mowa o ustach ciała. Lecz w tym, co zaraz potem następuje, wspomina i usta serca: „Ale to, co z ust wychodzi, pochodzi z serca i to plami człowieka: z serca bowiem pochodzą złe myśli” (Mt 15, 10–20). Cóż jaśniejszego nad to wytłumaczenie? A jednak, kiedy mówimy, że myśli są słowami serca, nie przeczymy, że mogą one być zarazem wizjami powstałymi z zasobu intuicyjnego poznania, w każdym razie, gdy są prawdziwe. Bo kiedy są przekazywane na zewnątrz za pośrednictwem ciała, 1071 to mowa i wizja są czymś różnym; wewnątrznie jednak, w myśli, stanowią one jedno. Tak samo słuch i wzrok jako zmysły ciała są dwoma różnymi zmysłami, ale w duszy widzieć i słyszeć to jedno. Oto dlaczego, chociaż nie widzi się słów wypowiedzianych na zewnątrz, jednakże wewnętrzne słowa, to znaczy myśli – według świadectwa Ewangelii – były widziane, a nie słyszane: „Mówili sami w sobie: «Ten bluźni»”. I zaraz potem mamy: „A widząc Jezus myśli ich”. Widział więc, co mówili. W myśli swej widział ich myśli, co do których oni sądzili, że sami tylko je widzą.

19. Każdy więc może zrozumieć słowo, nie tylko zanim zabrzmi, ale nawet zanim powstaną w myśli obrazy tych dźwięków (słowo to bowiem nie należy do żadnego języka,

to jest do żadnego z tych, które nazywamy językami narodów, *linguae gentium*, do których należy i nasza łacina). Każdy, powiadam, może zrozumieć, co to jest słowo, może już widzieć przez zwierciadło i w tej zagadce pewne podobieństwo tego Słowa, o którym powiedziano: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo” (J 1, 1). Jeśli mówimy coś prawdziwego, to znaczy coś, co znamy, wówczas musi się rodzić słowo z tej znajomości, która jest w pamięci i jest ono zupełnie jednorodne z tą wiedzą, z której pochodzi. Myśl ukształtowana na podstawie tego, co już wiemy, jest tym słowem wypowiedzianym w głębi serca. Nie jest to słowo ani greckie, ani łacińskie, ani z żadnego innego języka. Lecz kiedy trzeba je przekazać do poznania tych, do których mówimy, wówczas przyjmuje się jakiś oznaczający je znak. Najczęściej jest nim dźwięk, czasami gest. Pierwszy z nich zwraca się do uszu, drugi do wzroku, żeby te znaki cielesne również cielesnym zmysłem przekazały to, co mamy w duszy. Czy dawanie znaków za pośrednictwem gestów jest czymś innym niż przemawianiem w jakiś widzialny sposób? Pismo św. podaje przykład tego, co mówię. Czytamy bowiem w Ewangelii św. Jana: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, że jeden z was zdradzi mnie. Spoglądali tedy uczniowie jeden na drugiego niepewni, o kim mówił. A jeden z uczniów jego, którego Jezus umiłował, spoczywał na piersi Jezusa. Na niego tedy skinął Szymon Piotr i rzekł mu: «O kim to on mówi?»” (J 13, 21–24) Skinieniem powiedział to, czego nie śmiał powiedzieć słowami. Ale te znaki widzialne zakładają obecność słuchających i widzących, tych, do których mówimy. Za to pismo zostało wynalezione po to, ażebyśmy mogli rozmawiać nawet z nieobecnymi. Litery są znakami dźwięków, podobnie jak dźwięki w mowie są znakami myśli.

„Zagadka” jest niewyraźnym podobieństwem Słowa Bożego

XI. 20. Zatem słowo rozbrzmiewające na zewnątrz jest znakiem słowa jaśniejącego wewnątrz, które najbardziej zasługuje na miano słowa. To, co ustami wypowiadamy,

jest tylko dźwiękowym wyrazem słowa. A jeśli taki wyraz nazywamy słowem, to dlatego, że słowo przyjmuje go jako znak dla wyrażenia się na zewnątrz. ¹⁰⁷² W ten sposób nasze słowo poniekąd staje się głosem cielesnym, przyjmując ten głos, by stać się postrzegalne dla zmysłów ludzkich; tak jak Słowo Boże ciałem się stało, przyjmując ciało, żeby widzialnie okazać się ludziom zmysłowym. Jak nasze słowo zewnętrzne staje się dźwiękiem głosowym, nie zamieniając się jednak w głos, tak samo Słowo Boże ciałem się stało, ale niech nikt nie myśli, że zamieniło się w ciało. Przyjmując ciało nie dało się przez nie pochłonąć. Tak więc nasze słowo stało się głosem, a Słowo Boże ciałem się stało. Dlatego to, jeżeli ktoś pragnie odkryć jakieś podobieństwo ze Słowem Bożym – zresztą zmieszane z wielu różnicami – ten nie powinien brać pod uwagę samego tylko słowa ludzkiego, które brzmi w uszach, czy to głosem wymawiane, czy też kiedy się je myśli w milczeniu. Bo nawet milcząc można myśleć dźwięki słów, można po cichu recytować sobie poematy, choć usta się nie poruszają. Nie tylko rytm sylab, ale i melodie pieśni, będące czymś cielesnym i odnoszącym się do zmysłu słuchu są za pośrednictwem niematerialnych obrazów obecne w myśli tych, którzy przywołują ich wspomnienie.

Trzeba jednak sięgnąć poza to wszystko, ażeby dojść do słowa ludzkiego, będącego jakimś rodzajem podobieństwa, w którym choć trochę, chociaż w „zagadce”, widzi się jednak Słowo Boże ²⁰. A nie o takim słowie Bożym tu mowa, które było dawane prorokom i o którym napisano:

²⁰ Tak można streścić cechy, które są wspólne Słowu Bożemu i naszemu ludzkiemu słowu: „Słowo” duszy istnieje substancjalnie związane z poznaniem nim zostaje wyrażone w dźwięku głosowym; tak samo „na początku było Słowo, a Słowo było u Boga...” – wewnętrzne „słowo” ludzkie przybiera postać materialną, aby się okazać, także „Słowo stało się ciałem”. Ale nasze „słowo” w pełni odpowiada poznaniu tylko wewnątrz duszy, a na zewnątrz wyraża się tylko w przybliżeniu; tak samo Syn jest istotnie podobny do Ojca tylko w swoim przedwiecznym rodzeniu. Nasze „słowo” jest u źródła naszych czynności: także „przez Niego wszystko się stało”. Ale może zaistnieć „słowo” bez jakiejś wynikającej z niego czynności (ale czynności nie ma bez „słowa”), także i Słowo Boże nie jest związane z koniecznością działania na zewnątrz, ale stworzenie nie może zaistnieć bez interwencji Słowa.

Z tego wszystkiego wynika, że Słowo Boże ciałem się stało po to, by na skutek objawienia się Prawdy – której jesteśmy i powinniśmy być obrazem – niejasne nasze podobieństwo doszło do chwalebnego podobieństwa w światłości wiecznej. Takí jest przebieg dalszych rozumowań Augustyna.

„A słowo Pańskie wzrastało i mnożyło się” (Dz 6, 7); ani o takim, o którym też powiedziano: „Wiara rodzi się ze słuchania, a słuchanie przez słowo Chrystusowe” (Rz 10, 17), oraz: „Skoroście przyjęli głoszone przez nas słowo Boże, przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale jak jest w istocie, jako słowo Boże” (1 Tes 2, 13). Pismo św. zawiera niezliczone mnóstwo takich tekstów, gdzie się mówi o słowie Bożym, które w różnych i to wielu językach rozsiewa się w sercach i na ustach ludzi. Nazywa się je słowem Bożym, gdyż przekazuje ono naukę Bożą, a nie ludzką. Lecz Słowo Boże, którego teraz szukamy, ażeby je w jakiś sposób dostrzec, poprzez to podobieństwo, jest tym Słowem, o którym powiedziano: „Bogiem było Słowo”, o którym powiedziano: „wszystko się przez nie stało”, i jeszcze: „Słowo ciałem się stało” (J 1, 1. 3. 14); oraz „Zdrowiem mądrości słowo Boże na wysokości” (Syr 1, 5). Trzeba nam zatem dojść do słowa człowieka, słowa istoty obdarzonej duszą rozumną, do tego słowa-obrazu Bożego – nie z Boga zrodzonego, lecz przez Boga stworzonego – które nie jest wydawane w dźwięku, ani myślane jako dźwięk (co jest konieczne w każdym języku), ale wyprzedza wszystkie wyrażające je znaki i rodzi się z wiedzy będącej w duszy, kiedy ta wiedza wyraża się w słowie wewnętrznym. A więc wizja myśli jest najdokładniej odpowiednikiem wizji wiedzy. Kiedy bowiem to, co wiemy, wypowiada się za pośrednictwem dźwięku czy innego znaku uchwytnego dla zmysłów, wówczas treść poznawcza wyraża się nie w taki sposób jak faktycznie istnieje, ale tak jak może być dostrzeżona czy usłyszana za pośrednictwem zmysłów ciała. Lecz kiedy to, co jest w poznaniu, zawiera się także i w słowie, wówczas mamy prawdziwy wyraz, czyli słowo, oczekiwaną przez człowieka prawdę; a to, co jest w jednym, jest również i w drugim, czego zaś nie ma w tym, to nie ma go i w tamtym; zgodnie z ewangelicznym „Jest – jest, nie – nie” (Mt 5, 37).

W taki sposób podobieństwo stworzonego obrazu zbliża się – na ile to możliwe – do podobieństwa zrodzonego obrazu, podobieństwa, którego mocą Bóg Syn 1073 jest we wszystkim istotą swoją podobny do Ojca.

Zwróćmy uwagę na jeszcze inne podobieństwo tej „zagadki” do Słowa Bożego. Jak bowiem powiedziano: „Wszystko przez nie się stało”, kiedy się stwierdza, że Bóg przez Słowo swoje wszystko stworzył; tak samo i człowiek nie czyni nic, co by się przedtem nie wyraziło w głębi serca. Dlatego czytamy: „Początkiem każdego dzieła jest słowo” (Syr 37, 20*). I tutaj także, kiedy słowo jest prawdziwe, mamy w nim początek dobrych uczynków. Prawdziwe zaś jest to słowo, które się rodzi z umiejętności czynienia dobrze, przy czym zachowuje się: „Jest – jest, nie – nie”, bo jeśli coś jest w wiedzy mającej stać się zasadą życia, to jest również i w słowie kierującym działaniem; a jeśli nie jest tu, to i tam go nie ma. W przeciwnym razie takie słowo byłoby kłamstwem, a nie prawdą, więc grzechem, a nie dobrym uczynkiem.

Jeszcze inne podobieństwo zachodzi pomiędzy słowem naszym a Słowem Bożym. Nasze słowo może istnieć, nawet jeśli nie następuje po nim czyn; lecz nie może być działania, jeśli nie poprzedza go słowo. Tak samo i Słowo Boże może istnieć bez stworzeń; lecz nie byłoby żadnego stworzenia, gdyby nie było Słowa, „przez które wszystko się stało”.

Dlatego nie Bóg Ojciec, nie Duch Święty i nie cała Trójca, ale jedynie Syn będący Słowem Bożym stał się człowiekiem, choć dokonało się to za sprawą całej Trójcy. A stało się tak, żebyśmy – idąc za Nim i naśladowując Jego przykład naszym słowem – żyli dobrze, to jest, żeby nie było kłamstwa ani w kontemplacji, ani we wprowadzaniu w czyn naszego słowa.

Kiedyś obraz ten stanie się doskonały. Jak zdążać do tej pełni doskonałości? – tego uczy nas Nauczyciel dobry przez wiarę chrześcijańską i przez zaprawę w pobożności, abyśmy „z odkrytą twarzą” – wolni od zasłon Prawa będącego cieniem rzeczy przyszłych – „patrzeli niby w zwierciadło i przemieniali się z chwały w chwałę, jakby od Ducha Pańskiego” (2 Kor 3, 18*).

21. Kiedy wreszcie obraz odnowi się doskonale przez to przeobrażenie się, wówczas „będziemy do Boga podobni, bo ujrzymy go” – już nie w zwierciadło – lecz „jako jest”

(1 J 3, 2), „twarzą w twarz”, jak mówi Paweł Apostoł (1 Kor 13,12). Teraz zaś – w tym odbiciu i w tej zagadce, w tym jakimś tylko podobieństwie – któż potrafi przedstawić, jak wielkie jest także i niepodobieństwo. A jednak spróbuję – na ile mnie stać – uwidocznąć niektóre z tych rzeczy.

Filozofia Akademii

XII. Najpierw więc sama wiedza, na której prawdziwie kształtuje się nasze poznanie, kiedy mówimy to, co wiemy: jakie ono jest i w jakiej mierze jest dane człowiekowi nawet najbardziej wykształconemu? Pomińmy to, co w duszy jest wkładem zmysłów, bo w tej dziedzinie złudzenie tak często zdradza rzeczywistość, że szalenięc mając umysł przeładowany złudzeniami, uważa się za bardzo rozsądnego. Filozofia Akademii doszła do tego, że wątpi o wszystkim, co jest jeszcze bardziej nieszczęsnym obłędem²¹.

Pomińmy więc wszystko, o czym dusza dowiaduje się za pośrednictwem zmysłów. Co z pozostałych rzeczy wiemy z równie wielką pewnością, jak to, że żyjemy? Tutaj na pewno nie ma obawy pomyłek w oparciu o złudne podobieństwa. Nie ulega bowiem wątpliwości, że żyje także i ten, kto się myli. 1074 Jest to coś całkowicie różnego niż z widzeniem zewnętrznych przedmiotów, co do których oko może ulegać złudzeniu. Na przykład wiosło zanurzone w wodzie wygląda jak złamane, wieże zdają się chwiać, gdy im się przyglądają jadący okrętem, a ponadto jeszcze mógłbym wyliczyć wiele innych złudzeń mamiących wzrok patrzącego.

Tu jednak nie oczyma ciała widzimy. Świadomość tego, że żyjemy jest wewnętrznym poznaniem. Tu żaden z filozofów Akademii nam nie powie: „Może śpisz nie wiedząc

²¹ Augustyn zna tych „akademików” poprzez Cyserona (*Academica*, dzieło, którego zachowała się tylko II ks., i *Nova Academica*, którego posiadamy tylko I ks.). Ulegają oni silnym wpływom sceptycyzmu Pirrona (365–275 przed Chr.); stosują etykę stoicką; wobec wszelkiej nauki teoretycznej wyznają całkowitą obojętność. Ta „Średnia Akademia” trwała przez cały III i II wiek p.n.e. (najwybitniejszy przedstawiciel Karneades z Cyreny, 214–129).

o tym, a to, co widzisz, jest sennym widziadłem?" Zapewne – kto tego nie wie? – że widzenia senne są bardzo podobne do rzeczy oglądanych na jawie. Lecz posiadający pewność tego, że żyje, nie mówi: „Wiem, że czuwam”, ale: „Jestem świadom tego, że żyję”. To prawda, żyje on niezależnie od tego, czy śpi, czy czuwa. Sen nie może zmylić tej pewności, ponieważ zarówno sen, jak czuwanie są czynnościami istoty żyjącej. Filozof Akademii nie może tej pewności przeciwstawić nawet takiej obiekcji: „Może jesteś obłąkany?” – Oczywiście i to, co widzi człowiek niepoczytalny umysłowo, także jest bardzo podobne do rzeczy widzianych przez ludzi o zdrowych zmysłach. Niemniej ten, kto zwariował, żyje. Otóż nie powiada się akademikom: „Wiem, że nie szaleję”, ale: „Wiem, że żyję”. Istotnie, ten, kto twierdzi, że żyje, nie może nigdy ani mylić się, ani okłamywać. Pokazujecie tysiączne przykłady złudzeń powodowanych przez poznanie zmysłowe. Nie zachwieją one pewności twierdzącego: „Wiem, że żyję”. Przecież także i mylący się żyje.

Tak, świadomość ludzka posiada takie pewności, lecz są one bardzo nieliczne. Mówiący: „Wiem, że żyję”, stwierdza świadomość jednej rzeczy. Gdyby powiedział: „Zdaję sobie sprawę z tego, iż wiem, że żyję”, to byłyby już dwie rzeczy. Jeśli zaś doda, że wie o tych dwóch rzeczach, to trzecią rzeczą byłaby ta świadomość. W ten sposób można by dodawać rzecz czwartą, piątą i tak bez liku, pokąd sił stanie. Nie mogąc wprowadzić zrozumieć ani wyrazić nieograniczonej ilości przez kolejne dodawanie jednostek, rozumie on jednak i twierdzi z wszelką pewnością, że to jest prawdziwe.

To samo daje się zauważyć również i w odniesieniu do pewności właściwej woli. Czyżby to nie były beczelne drwiny, gdybyśmy komuś odpowiedzieli: „Pewnie się mylisz”, kiedy on utrzymuje: „Chcę być szczęśliwy”. A gdyby ten odparł: „Wiem, że tego chcę i jestem świadom tego, że o tym wiem”, to do tych dwóch rzeczy można by dodać i trzecią jeszcze, mianowicie, że wie o nich obu; a do nich czwartą i tak bez końca.

Tak samo, jeśli ktoś mówi: „Nie chcę być w błędzie”, to – niezależnie od tego czy łudzi się, czy nie – prawdą jest, że

nie chce się mylić. Kto by się poważił powiedzieć temu człowiekowi: „A może się w tym mylisz?” – bo nawet gdyby mylił się we wszystkim innym, to jednak nie ulega wątpliwości, że nie chce on być w błędzie. Gdyby zaś oświadczył, iż jest świadom, że tego nie chce, to może on dodawać – choćby w nieskończoność – liczbę takich pewnych stwierdzeń. Ten bowiem, kto mówi: „Nie chcę się mylić i wiem, że to wiem”, może w ten sposób – choć niełatwo to wyrazić – wskazać, skąd wywodzi się ta nieograniczona liczba.

Można by znaleźć wiele równie druzgocących argumentów przeciwko akademikom, którzy usiłują wykazać, że człowiek nie może nic wiedzieć. Trzeba jednak zachować w tym miarę, zwłaszcza że nie jest to przedmiotem niniejszego dzieła. Napisałem na ten temat trzy księgi w pierwszym okresie po nawróceniu²². Kto może i zechce je przeczytać, a przeczytawszy zrozumie, ten nie zachwieje się wobec mnóstwa dowodów wymyślanych przez tych ludzi przeciwko możliwości poznania prawdy.

Istotnie, są dwa rodzaje poznawanych rzeczy: te, które dusza zna dzięki pomocy zmysłów ciała, oraz to, co sama dusza poznaje bezpośrednio. Wiele ci filozofowie wygadywali przeciwko zmysłom. Natomiast zupełnie nie mogli podważyć niewzruszonej pewności tego, co poznaje sama dusza, a do czego zaliczają się także i omówione przeze mnie stwierdzenia w rodzaju: „Wiem, że żyję”.

Niech nikt nie sądzi, że wątpię o prawdziwości tego, co poznajemy przy pomocy zmysłów. Dzięki nim przecież i niebo, i ziemię, i wszystko, co się w nich zawiera, znamy w tej mierze, w jakiej Stwórca owych rzeczy i nas chciał, żebyśmy je poznawali.

Również dalecy jesteśmy od podawania w wątpliwość tego, o czym dowiadujemy się ze świadectwa innych ludzi. Odrzucając je, nie wiedzielibyśmy nic o Oceanie, ani o krajach i miastach głośnych ze swej sławy, nie wiedzielibyśmy

²² *Contra academicos*, napisane jesienią 386 r., P. L. 32; C. S. E. L. 63; B. A. 4; tłum. K. Augustyniak w *Dialogach filozoficznych*, I, Warszawa 1953. Tamże zarys dziejów tzw. Nowej „Średniej” Akademii, str. 43–47. Zaznaczyć trzeba, że neoplatonicy III w. n.e. (Plotyn, Porfiriusz) i IV w. (Jamblich, bp Synesios z Cyreny, „boska” Hypatia z Aleksandrii) niewiele mają z nimi wspólnego.

o ludziach i ich czynach, które poznajemy, czytając dzieła historyków; nie znalazlibyśmy rzeczy, o których co dnia i zewsząd się dowiadujemy, które znajdują pewne i zgodne potwierdzenia; a wreszcie nie wiedzielibyśmy, gdzieśmy się urodzili i kto to są nasi rodzice. O tym wszystkim wiemy wierząc świadectwu innych.

A więc to szczyt niedorzeczności głosić takie rzeczy. Przeciwnie, winniśmy szczerze przyznawać, jak wiele nasze poznanie zawdzięcza temu, o czym dowiadujemy się za pośrednictwem zmysłów nie tylko naszych, ale i innych ludzi.

22. Wszystkie wiadomości, jakie dusza ludzka uzyskała sama przez się, przez zmysły albo ze świadectwa innych, wszystko to jest przechowywane w skarbcu pamięci. Dusza więc rodzi w sobie prawdziwe słowo już wtedy, kiedy to, co wie, wewnątrz siebie wypowiada i to przed wszelkim głosem, nawet przed wszelką myślą o głosie. Wówczas słowo jest całkowicie podobne do rzeczy znanej, z której się rodzi i której jest obrazem, ponieważ wizja tego, co myślę, powstaje z wizji tego, co wiem. Nie jest to słowo jakiegoś języka. To słowo prawdziwe o prawdziwej rzeczy, nie biorące nic z siebie samego, ale wszystko z tej wiedzy, z której się rodzi. Mniejsza o to, kiedy uzyskał wiadomości ten, który wypowiada to, co wie. Czasami wypowiada je natychmiast, skoro tylko się dowiedział. Byłoby tylko słowo było prawdziwe, to znaczy biorące początek z rzeczy znanych.

Różnice

XIII. Czyżby Bóg Ojciec, przez którego jest zrodzone Słowo, Bóg z Boga, czyżby Bóg Ojciec, w tej mądrości, którą jest sam dla siebie, nabył pewne wiadomości przez zmysły ciała, a inne miał z samego siebie?

Jest to nie do przyjęcia dla tego, kto myśli o Bogu nie jako o rozumnym stworzeniu, ale jako o będącym ponad duszą rozumną. W każdym razie dla myślącego o Bogu, jak ludzie mogą o Nim myśleć stawiając Go ponad wszyst-

kie istoty żyjące i ponad wszelką duszę, chociaż Go widzą tylko „przez zwierciadło, w zagadce”, domyślając się tylko, a nie oglądając Go twarzą w twarz takiego, jakim jest. Czyżby w takim razie Bóg Ojciec dowiedział się skądinąd od kogoś, tych prawd, które zna nie przez ciało (bo go nie ma), ale sam przez się? Czyżby potrzebował zwiastunów i świadków, ażeby je poznać? – Z pewnością nie! Jego własna doskonałość wystarcza, ażeby wiedział wszystko, co tylko można wiedzieć. Ma wprowadzić zwiastunów, to jest aniołów, ale nie po to, żeby Mu oznajmiali nie znane Mu rzeczy. Bo nie ma takich rzeczy, których by nie znał. Nie, to aniołowie dla swojego dobra w działaniu swym zasięgają rady Jego prawdy. 1076 Kiedy się mówi, że zwiastują Bogu pewne rzeczy, to nie znaczy, że Bóg dowiadyuje się od nich tych rzeczy, ale że oni sami dowiadują się o nich od Boga za pośrednictwem Słowa, bez dźwięku wyrazów. Oznajmniają oni to, co Bóg chce; są posyłani do kogo Bóg zechce, otrzymując od Boga wszystko przez Jego Słowo, to znaczy odnajdując w Prawdzie Bożej, co mają uczynić i wszystko, co komu i kiedy mają oznajmić. My sami modlimy się do Niego, ale to nie znaczy, że powiadamy Go o naszych potrzebach. „Wie Ojciec wasz niebieski” – powiedziało Słowo Jego – „czego potrzebujecie, pierwszej, niż Go wy prosicie” (Mt 6, 8). Bóg nie dowiedział się tych rzeczy w jakimś momencie czasu. Bóg w wieczności przewidział wszystkie przyszłe rzeczy mające zdarzyć się w czasie, – a wśród nich także i rzeczy będące przedmiotem naszych modłów – i w wieczności przewidział, kogo wysłucha albo nie wysłucha. Nie dlatego Bóg zna całe swoje stworzenie duchowe i cielesne, że ono istnieje; ale dlatego ono istnieje, że Bóg je zna. Nie mógł nie znać tego, co miał stworzyć. A że znał, więc stworzył; a nie dlatego zna, że stworzył. I nie inaczej je zna po stworzeniu, niż znał je przedtem. Te stworzone przez Niego byty nic nie dodają do Jego wiedzy. Po prostu doszły one do istnienia, jak należało i kiedy należało. A mądrość Jego trwa bez zmian. Toteż czytamy u Eklezjastyka: „Albowiem Panu Bogu, pierwszej niżeli były stworzone, wszystkie rzeczy znajome były, także i po dokończeniu na wszystkie patrzy” (Syr 23, 20). „Także”,

powiada – tak samo były Mu znane przed stworzeniem, jak i „po dokończeniu”. Jakżeż nie podobna do tej wiedzy jest nasza wiedza! Co jest wiedzą w Bogu, jest również mądrością, a mądrość jest też istotą i substancją. Bo w przedziwnej prostocie natury Bożej być mądrym i istnieć to nie są dwie rzeczy różne, ale mądrość – jak często wspominaliśmy w księgach poprzednich²³ – jest w Nim tym samym, co byt. Nasza wiedza w wielu dziedzinach może zanikać albo ją można zdobywać na nowo. Bo dla nas być i wiedzieć nie jest tym samym; gdyż my możemy istnieć, nawet jeżeli nie znamy i nie kosztujemy tego, o czym dowiadujemy się skądinąd. Toteż podobnie jak nasza wiedza jest różna od wiedzy Bożej, tak samo i nasze słowo różni się od tego Słowa Bożego, które się rodzi z istoty Ojca, a to wychodzi na jedno, jak gdybym powiedział: „z wiedzy Ojca”, „z mądrości Ojca”, albo ściślej mówiąc: „z Ojca, który jest wiedzą”, „z Ojca, który jest mądrością”.

Słowo równe Ojcu

XIV. 23. Zatem Słowo Boga Ojca jest Jego jednorodzonym Synem, we wszystkim Ojcu podobnym i równym, jest Bogiem z Boga, Światłem z Światłości, Mądrością z Mądrości, Istotą z Istoty²⁴. Jest zupełnie tym samym, co Ojciec, a jednak nie jest Ojcem, gdyż Słowo jest Synem, a Ojciec Ojcem. Przez to zna wszystko, co zna Ojciec; lecz poznanie ma z Ojca, jak i istotę, gdyż poznanie i byt jest w Bogu jedną i tą samą rzeczą. Ojciec jakby siebie wypowiadając zrodził Słowo. Nie wypowiedziałby siebie całkowicie i doskonale, gdyby stał się w Słowie kimś mniejszym albo większym, niż jest sam w sobie. Tutaj w najwyższym stopniu sprawdza się, co powiedziano: „Jest – jest, nie – nie” (Mt 5, 37). Dlatego Słowo to naprawdę jest Prawdą, gdyż wszystko, co jest w tej wiedzy, z której Ono

²³ VII. I, 2 (P. L. 42, 935), str. 236–240; XIV. I, 1 (P. L. 42, 1036), str. 421, *etc.*

²⁴ Augustyn wykorzystuje analizę ks. VI. II, 3 – III, 4 oraz VII. III, 4–IV, 7 (str. 219–222, 242–248). Ale niektóre wyrażenia przypominają pierwszą triadę ks. IX (dusza, poznanie, miłość). Jak zwykle silnie podkreśla równość Osób Bożych, zwłaszcza kiedy omawia Ich pochodzenie.

się zrodziło, to i w Nim jest także; 1077 a co w niej nie jest, to i w Nim również nie jest. I nie może być nic nieprawdziwego w tym Słowie, ponieważ niezmiennie jest tym, czym jest Ten, który Je zrodził. Bo „Syn nie może nic uczynić od siebie, jeno to, co widzi, że i Ojciec czyni” (J 5, 19). To, że „nie może” wynika z Jego mocy. Jest w tym nie słabość, ale moc, dzięki której prawda nie może być nieprawdziwa. Zatem Bóg Ojciec poznaje wszystko w sobie, poznaje w Synu: w sobie poznaje jako siebie, w Synu zaś poznaje jako Słowo, które jest Słowem tego wszystkiego, co w Nim jest. Także i Syn poznaje wszystko w podobny sposób, to znaczy w sobie samym poznaje jako to, co jest zrodzone z tego, co Ojciec wie sam w sobie; w Ojcu zaś poznaje jako to, z czego są zrodzone te rzeczy, które Syn zna sam w sobie. Więc Ojciec i Syn znają się wzajemnie: jeden rodząc, a drugi będąc zrodzonym. Każdy z nich równocześnie widzi wszystko, co obejmuje Ich wiedza, Ich mądrość, Ich istota. Nie oddzielnie i z osobna jak w kolejnym poznawaniu przechodzącym od jednych rzeczy do drugich i jeszcze następnych, bo nie może widzieć tego, zajmując się tamtym. Nie, jak powiedziałem, każdy z nich widzi wszystko naraz, bo nie ma nic takiego, czego by nie widział zawsze.

Słowo duszy

24. Ale wróćmy do naszego słowa, słowa bez brzmienia głosu czy myśli o głosie, do słowa, które jest wewnętrznie wypowiedaną myślą o rzeczy widzianej, i nie należy do żadnego języka. Stąd jest w nim – niby w zagadce – jakieś podobieństwo do Słowa Bożego, które jest Bogiem, bo nasze słowo rodzi się z naszego poznania, jak Słowo Boże rodzi się z poznania Ojca. Lecz chociaż nasze słowo przedstawia pewne podobieństwo ze Słowem Bożym, nie zawahajmy się jednak rozważyć i powiedzieć, jeśli zdołamy, jak dalece jest ono również i niepodobne ²⁶.

²⁶ Nierówność pochodzi przede wszystkim z tego, że „słowo” nasze podlega zmianom szczególnie pod wpływem czasu, a czasowość wprowadza między człowiekiem a Bogiem różnicę ontologiczną. Zupełne upodobnienie nastąpi dopiero w wizji

Nie zawsze prawdziwe

XV. Czyż nasze słowo nie rodzi się z posiadanej przez nas wiedzy? Czy nie wypowiadamy również mnóstwa rzeczy, których nie znamy? Wypowiadając je, nie wątpimy o ich prawdziwości. Przypuśćmy, że przypadkiem są one prawdziwe; wówczas będą prawdziwe w rzeczywistości, ale nieprawdziwe w naszym słowie, bo słowo nie jest prawdziwe, jeśli się nie rodzi z rzeczy znanej. A więc fałszywe jest wtedy nasze słowo, co nie znaczy, byśmy kłamali, ale dlatego, że się mylimy.

Natomiast, kiedy wątpimy, to jeszcze nie ma słowa o rzeczy, co do której powątpiewamy, za to jest słowo dotyczące samego wątpienia. Wprawdzie nie wiemy czy to, o czym wątpimy, jest prawdziwe, ale wiemy, że wątpimy²⁶. Kiedy wypowiadamy to nasze wątpienie, wówczas jest prawdziwe słowo, ponieważ mówimy to, co wiemy.

A co myśleć o tym, że możemy kłamać? – Czyniąc to, dobrowolnie i świadomie dajemy fałszywe słowo. Ale jest w tym i prawdziwe słowo, ponieważ wiemy, że kłamiemy. Jeśli wyznamy, żeśmy skłamali, wówczas mówimy prawdę: mówimy bowiem to, co wiemy, a wiemy, żeśmy skłamali.

Otóż słowo, które jest Bogiem i jest od nas mocniejsze, nie może kłamać. Bo „nie może nic uczynić..., jeno to, co widzi, że i Ojciec czyni”. I nie od siebie mówi, ale 1078 od Ojca pochodzi wszystko, co mówi, gdyż Ojciec wypowiada tylko to jedno Słowo. Jest to wielką potęgą tego Słowa, że nie może kłamać, bo nie może w Nim być i «Tak» i «Nie» (2 Kor 1, 19), ale jedynie: „Jest – jest, nie – nie”.

Właściwie nie należałoby nazywać słowem tego, co nie jest prawdziwe. Tak. Chętnie się na to zgodzę. Ale cóż! Gdy nasze słowo jest prawdziwe i zasługuje na nazwę słowa, można by równie dobrze nazwać je widzeniem

uszcześliwiającej poza czasem: człowiek będzie tam utrwalony w prawdzie, bez niebezpieczeństwa błędzenia, a poznanie jego spoczywające w Bogu będzie mądrością.

²⁶ „Cała różnica między ich [tj. akademików] a moim zdaniem polega na tym, że według nich prawdopodobne jest, że nie można znaleźć prawdy, a moim zdaniem prawdopodobne jest, że można znaleźć”. (*Contra academicos*, II. IX, 23, tłum. K. Augustyniak).

z widzenia albo poznaniem z poznania. Czy można by nazwać je istotą z istoty, tak jak w najpełniejszym znaczeniu należałoby powiedzieć o Słowie Bożym? Z pewnością nie! A dlaczego? Bo dla nas być i poznawać nie jest tym samym. Wiele jest w nas takich wiadomości, które jak gdyby żyją w naszej pamięci i jakby umierają wskutek zapomnienia. A jeśli ich w ogóle nie poznajemy, to i tak jesteśmy. Nawet gdyby zupełnie zanikła nasza wiedza, to my i tak żyć będziemy.

Nietrwale

25. A te rzeczy, których poznanie nie może ulec zagładzie, bo są zawsze dla duszy obecne i są nieodłączne od jej natury, np. świadomość, że żyjemy (istotnie jest to poznanie trwające tak długo, jak długo istnieje dusza), a więc poznanie trwające zawsze, bo dusza zawsze trwać będzie?

Nawet te i im podobne znajomości, w których przede wszystkim należy dopatrywać się obrazu Bożego, będąc zawsze znane, nie zawsze jednak są przedmiotem myśli. Jakżeż więc można by o nich wypowiadać wiecznotrwale słowo, jeśli słowo jest wypowiadane właśnie przez myśl? Zawsze trwające bowiem jest życie duszy, jej świadomość tego, że żyje. Lecz nie zawsze trwa to, że myśli o swoim życiu albo o swojej świadomości życia. Myśląc o innych rzeczach, przestaje o tym myśleć, mimo że nadal o tym wie. Stąd – chociaż może istnieć w duszy pewna wciąż trwająca wiedza – jednak nie może stale w niej trwać myśl o tym, co wie. A że nasze słowo wewnętrzne nie może być wypowiedziane inaczej niż przez myśl, przeto należy przyjąć, iż jedynie Bóg posiada Słowo ciągle trwające i współweczne Sobie.

Tak jest, chyba że samą możliwość wypowiedzania będziemy uważać za słowo (na tej zasadzie, iż rzeczy znane, nawet kiedy się o nich nie myśli, jednak mogą być w myśli wyrażone), i uznamy wyraz za równie zawsze trwający jak samo poznanie. Ale w jaki sposób może stać się wyrazem to, co nie ukształtowało się jeszcze w wizji myślowej? Jak

może posiadać podobieństwo do poznania, z którego się rodzi, jeśli nie ma jego formy i tylko dlatego nazywa się wyrazem, że może ją mieć? To zupełnie tak, jak gdyby powiedziano, że należy nazywać je słowem, ponieważ może nim być.

Ale czym jest to, co może stać się słowem i dlatego zasługuje na nazwę słowa? Czym jest – powiadam – to, co jest nastawione na przyjęcie formy, ale jeszcze jej nie ma? Czy nie jest nim to coś nieokreślonego w naszym umyśle, co ustawicznie jest w ruchu i co wciąż przenosimy z przedmiotu na przedmiot, gdy myślimy raz o tym, raz o tamtym, zależnie od tego, co odkrywamy i co się nadarza? Wtedy mielibyśmy prawdziwy wyraz, gdyby to coś, co określiłem jako będące w ustawicznym ruchu, zatrzymało się na czymś przez nas poznanym, i stąd wzięło formę, przyjmując jego podobieństwo pod każdym względem, tak iż rzecz wyraziłaby się myślowo w taki sposób, jak jest poznawana, 1079 to jest bez głosu i bez myśli o dźwięku słów należących do jakiegoś języka – tak jak jest wypowiedziana w głębi serca. Przyjmijmy dla uniknięcia sporu o terminy, że słowem myślowym nazwiemy to, co z naszej wiedzy może się wyrazić, nawet jeśli jeszcze nie jest, a jednak – jak rzekłem – może być sformułowane. Kto wtedy nie dostrzeże, jak wielkie zachodzi tu niepodobieństwo ze Słowem Bożym? Słowo to bowiem nie było możliwe do wyrażenia zanim nie zostało wyrażone, i nigdy nie było bezkształtne. Ono jest formą prostą i po prostu równą temu, z którego pochodzi i z którym jest prawdziwie współwieczne.

Różnice te utrzymują się i w widzeniu

XVI. Dlatego mówi się o Słowie Bożym, a nie o myśli Bożej, żebyśmy nie przypuszczali, że jest to jakaś władza zmienna, która raz przybiera formę, aby stać się Słowem, a później może tę formę opuścić i jeszcze dalej bezładnie się zmieniać. Dobrze znał wartość słów i dobrze rozumiał ruchliwość myśli ten świetny poeta, który mówi w swej pieśni: „Ustawicznie się toczą w jego umyśle różne zdarze-

nia wojenne”²⁷, innymi słowy: „On myśli”. Zatem nie mówi się, że Syn Boży jest myślą Ojca, ale że jest Słowem Ojca. Tak, myśl nasza dosięgając tego, co znamy i stąd przyjmując formę, staje się naszym prawdziwym słowem. Lecz Słowo Boże należy pojmować z wykluczeniem myślenia, jako prostą, czystą formę, nie mającą w sobie nic, co by mogło dochodzić do formy i być jeszcze bezkształtne. To prawda, że Pismo św. mówi o „myślach” Bożych, lecz jest to tylko sposób wyrażania się, podobny do takich powiedzeń, jak: „Bóg zapomniał”, co przecież nie może właściwie stosować się do Boga.

26. Jakżeż wielkie jest teraz, w tej „zagadce” nasze niepodobieństwo do Boga i do Słowa Bożego! A jednak okazują się w niej także i pewne podobieństwa. Trzeba również przyznać, że kiedy wreszcie „podobni do niego będziemy”, kiedy „ujrzymy go takim, jakim jest” (1 J 2, 3) – a słowa te z pewnością wskazują na obecny brak podobieństwa – to nawet wówczas nie staniemy się naturą równi Bogu. Zawsze bowiem natura stworzona jest niższa od tego, kto ją stworzył. Ale słowo nasze nie będzie wtedy fałszywe, ponieważ nie będzie w nas ani kłamstwa, ani błędu. Możliwe nawet, że myśli nasze nie będą już wtedy tak ruchliwe, przerzucając się i znów wracając z przedmiotu na przedmiot; ale że całe nasze poznanie będziemy ogarniać jednym spojrzeniem. Kiedy tak będzie – jeśli będzie – wówczas stworzenie, ongiś podległe kształtowaniu, uzyska już swoją formę i nic już nie będzie brakować tej jego formie, którą miało osiągnąć. Jednakże nie będzie ono mogło dorównać prostocie Bożej, w której nie masz nic ani do formowania, ani do odtwarzania, ale jest czysta forma: ani bezkształtna, ani ukształtowana – sama wieczna i niezmienna substancja.

²⁷ Wergiliusz, *Eneida*, X, 159–160.

3. Duch Święty jako miłość

Miłość wspólna trzem Osobom

XVII. 27. Dość szeroko **1080** mówiliśmy o Ojcu i o Synu, na ile tylko mogliśmy dostrzec ich „przez zwierciadło, w zagadce”. Teraz będzie mowa o Duchu Świętym, jeśli z łaski Bożej zdołamy coś zobaczyć. Duch Święty – według Pisma św. – nie jest Duchem samego Ojca ani samego Syna, ale jest Duchem Ich obydwóch. Dlatego nasuwa się nam myśl o wspólnej miłości Ojca i Syna, którą Oni nawzajem się miłują. Pismo zachęca nas do ćwiczenia umysłu, gdyż chodzi tu nie o rzeczy bezpośrednio dla nas dostępne, ale o tajemnice, których trzeba dociekać w ukryciu i z ukrycia wydobywać, co nas zmusza do coraz większego wysiłku.

Pismo św. nie mówi o tym, że Duch Święty jest miłością. Gdyby to było tam powiedziane, to niemała część kwestii niniejszej byłaby przez to wyjaśniona. Lecz mówi ono: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 16). Tak więc nie jest to wyraźne i musimy szukać, czy to Ojciec, czy Syn, czy Duch Święty jest miłością, czy też cała Trójca? Nie powiemy przecież, że jeżeli Boga nazywa się miłością, to dlatego, że miłość byłaby substancją godną imienia Boga, ale dlatego, że jest darem Bożym, jak powiedziano do Boga: „Ty jesteś cierpliwością moją” (Ps 70, 5), co bynajmniej nie znaczy, że substancją Boga jest nasza cierpliwość, ale że od Niego ona pochodzi, jak czytamy w innym miejscu: „Bo od niego cierpliwość moja” (Ps 61, 6). Sposób wyrażania się Ksiąg Świętych jasno wskazuje, że nie chodzi tu o Bożą substancję. Istotnie, powiedzenie: „Ty jesteś cierpliwością moją”, jest zupełnie takie, jak: „Ty Panie, jesteś nadzieją moją” (Ps 90, 9) albo: „Boże mój, Tyś miłosierdziem moim” (Ps 58, 18*) oraz wiele podobnych. Natomiast nie jest powiedziane: „Panie, miłości moja” albo: „Ty jesteś moją miłością”, „Bóg, moja miłość”. Ale jest powiedziane: „Bóg jest miłością”, podobnie jak powiedziano: „Duchem jest Bóg” (J 4, 24). Kto tego nie rozróżnia, niech Boga prosi o rozum, a nie nas o wyjaśnienia, bo nie możemy powiedzieć nic bardziej wyraźnego.

28. A więc „Bóg jest miłością”. Ale pytamy, czy Ojciec jest miłością, czy Syn, czy Duch Święty? Lecz przedtem już wyjaśniałem w tej księdze²⁸, że nie w ten sposób należy pojmować Tróję Świętą na podstawie trójcy naszej myśli, jakoby Ojciec był pamięcią wszystkich trzech, Syn inteligencją wszystkich trzech, a Duch Święty miłością wszystkich trzech, jak gdyby Ojciec nie poznawał siebie, ani nie kochał, a tylko pamiętał o sobie i innych, jak gdyby Syn jedynie siebie i innych rozumiał, a Duch Święty kochał. Przeciwnie, trzeba raczej sądzić, że i wszystkie trzy Osoby i każda z osobna, posiadają te doskonałości każda w swej naturze. Te doskonałości nie są w nich różne, tak jak w nas pamięć jest czym innym niż inteligencja albo miłość. W Bogu jedna doskonałość znaczy tyle, co wszystkie, jak to ma miejsce z mądrością. Doskonałości w taki sposób należą do natury każdej z Osób, że każda z nich – będąc prostą i niezmienną substancją – 1081 jest tym, co posiada. Jeśli zrozumiano te rzeczy i okazały się one prawdziwe – o ile można w tak wzniosłych tajemnicach coś zobaczyć i coś wnioskować – to nie wiem, dlaczego nie można by nazwać miłością i Ojca, i Syna, i Ducha Świętego, gdyż razem są jedną miłością, tak jak mówimy, że mądrością jest i Ojciec, i Syn, i Duch Święty, stanowiąc razem jedną mądrość, a nie potrójną mądrość.

Miłość właściwie przypisywana Duchowi Świętemu

29. A jednak w Trójcy Świętej nie bez podstawy nazywamy Słowem Bożym tylko Syna, Darem tylko Ducha Świętego, a tylko Ojca tym, z którego rodzi się Słowo, a głównie pochodzi Duch Święty. Mówię „głównie”, ponieważ wiadomo, że i od Syna także Duch Święty pochodzi²⁹. Lecz

²⁸ VII, 12 (1065), str. 472.

²⁹ Por. IV. XX, 29 (908) i przyp. 22, str. 187–189; oraz V. XIV, 15, str. 211–212. Tutaj jednak Augustyn nawiązuje do tradycji greckiej mówiąc „*principaliter*”, głównie. Nauka łacińska stanie się coraz wyraźniejsza w teologii scholastycznej. XII Sobór powszechny (Laterański IV, 1215 r.) powie wyraźnie „*pariter ab utroque*”, w równej mierze od Oby; XIV Sobór powszechny (Lyonński II, 1274 r.) jeszcze doda „*tamquam ex uno principio*”, jakby z Jednego (Dz. 460). Cała nauka św. Augustyna o Duchu Świętym została przeanalizowana przez T. de REGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, t. IV, Paris 1899, str. 305, 356–364, 492.

Syn również od Ojca to otrzymał, nie w ten sposób wprawdzie jakby mógł istnieć bez tej właściwości, ale cokolwiek Ojciec dał Jednorodzonemu swojemu Słowu, dał Mu to, gdy Je zrodził. Zrodził Je więc w taki sposób, aby i od Niego Dar pochodził, i aby Duch Święty był Ich wspólnym Duchem.

Nie można więc przyjąć jako przypadkową uwagę tego rozróżnienia w nierozdzielnej Świętej Trójcy i musimy je pilnie przestudiować. Podobnie bowiem Słowo Boże otrzymuje właściwe Mu miano Mądrości Bożej, chociaż mądrością są także i Ojciec, i Duch Święty. Jeżeli więc jednej z trzech Osób ma być nadane imię miłości, to do której ono lepiej pasuje niż do Ducha Świętego? Co nie znaczy, że w tej najwyższej i niezłożonej naturze można rozdzielać miłość od istoty; sama bowiem istota Boża jest miłością, a miłość istotą czy to w Ojcu, czy w Synu, czy w Duchu Świętym. A jednak możemy Duchowi Świętemu przypisywać właściwe imię miłości.

30. Nazwą „Prawa” albo „Zakonu” oznacza się czasami wszystkie księgi Starego Testamentu. Oto np. świadectwo Izajasza przytoczone przez Apostoła, gdzie czytamy: „Będę mówił do ludu tego w obcej mowie i obcymi usty”, ale cytat ten poprzedza wstępem: „W Zakonie napisane jest” (Iz 28, 11; 1 Kor 14, 21). Sam Pan mówi: „Napisane w ich Zakonie: Znienawidzili mnie bez powodu” (J 15, 25), co czytamy w Psalmie (Ps 34, 19). Czasami zaś tym, co oznacza się nazwą Prawa czy Zakonu jako imieniem własnym, jest Prawo dane Mojżeszowi. W tym znaczeniu jest powiedziane: „Wszyscy bowiem Prorocy i Zakon aż do Jana prorokowali” (Mt 11, 13), albo: „Na tych dwóch przykazaniach całe Prawo zawisło i Prorocy” (Mt 22, 40). Chodzi tu właściwie o Prawo dane na górze Synaj. Mianem „Prorocy” oznacza się tutaj także i Psalmy. W innym jednak miejscu Zbawiciel mówi: „Musiało się spełnić wszystko, co napisane jest w Prawie Mojżeszowym, w Prorokach i w Psalmach o mnie” (Łk 24, 44). Tu znowu, mówiąc „Prorocy”, wyłącza z nich Psalmy. Ogólnie Prawo obejmuje również Proroków i Psalmy, we właściwym zna-

czeniu – Prawo dane Mojżeszowi. Tak samo nazwa „Procy” w szerszym znaczeniu obejmuje także i Psalmi, lecz w węższym znaczeniu rozumie się ją z wykluczeniem Psalmów. Można by przytoczyć więcej takich przykładów, więcej słów, które raz oznaczają cały zespół rzeczy, a innym znów razem dotyczą ściśle określonych rzeczy. Lecz sprawa jest tak jasna, że nie potrzebuje dłuższych wywodów. Dałem te wyjaśnienia, żeby ktoś 1082 nie sądził, że bezpodstawnie nazywam Ducha Świętego miłością, gdy można i Boga Ojca, i Boga Syna również nazwać miłością.

31. Tak więc jedyne Słowo Boże właściwie nazywamy i oznaczamy imieniem mądrości, chociaż w ogólnym znaczeniu i Ojciec, i Duch Święty są mądrością. Tak samo Ducha Świętego właściwie nazywamy miłością, chociaż ogólnie i Ojciec, i Syn również są miłością. Lecz Słowo Boże, to jest jednorodzony Syn Boży, wyraźnie zostało przez usta Apostoła nazwane mądrością, gdy mówi: „Chrystusa – moc Bożą i mądrość Bożą” (1 Kor 1, 24). Za to musimy pilnie badać Ewangelię św. Jana, by znaleźć w niej miejsce, gdzie Duch Święty został nazwany miłością. Po słowach: „Najmilsi, miłujmy się wzajemnie, bo miłość jest z Boga”, Ewangelista dodaje: „Kto ma miłość, życie swe z Boga ma i zna Boga. Kto nie ma miłości, Boga nie zna; bo Bóg jest miłością”. Jasne jest, że Apostoł o tej samej miłości mówi, że jest Bogiem i że jest z Boga. Ale ponieważ i Syn z Boga Ojca się narodził i Duch Święty od Boga Ojca pochodzi, przeto nie bez racji możemy zapytać, do którego z Nich raczej zastosować słowa mówiące, że Bóg jest miłością. Tylko Ojciec jest Bogiem, ale nie „z Boga”. Zatem miłością, która jest Bogiem i z Boga pochodzi, może być tylko albo Syn, albo Duch Święty. Otóż w dalszym ciągu tego samego tekstu, mówiąc o miłości Bożej, nie tej, którą my Boga kochamy, lecz którą „Bóg umiłował nas i posłał Syna swego jako ofiarę przebłagania za grzechy nasze”, Apostoł upomina nas, żebyśmy się wzajemnie miłowali, i chcąc to dokładniej wyjaśnić, powiada: „Że w nim mieszkamy, a on w nas, poznajemy po tym, że udzielił nam z Ducha swego”. Więc to Duch

Święty, z którego udzielił nam, sprawia, że mieszkamy w Bogu, a Bóg w nas. To właśnie sprawia miłość. A wreszcie, powtórzywszy to jeszcze, że „Bóg jest miłością”, zaraz dodaje: „A kto trwa w miłości, w Bogu mieszka i Bóg w nim”, jak przedtem powiedział: „Że w nim mieszkamy, a on w nas, poznajemy po tym, że udzielił nam z Ducha swego”. A więc Ducha Świętego oznaczają słowa: „Bóg jest miłością”. Zatem Duch Święty, Bóg pochodzący z Boga, kiedy zostaje dany człowiekowi, rozpala w nim miłość ku Bogu i bliżnim, będąc sam miłością. Istotnie, człowiek nie ma czym Boga miłować, jeśli nie otrzyma tego od Boga. Toteż Apostoł mówi: „My miłujemy Boga, ponieważ on nas pierwszy umiłował” (1 J 4, 7–19). A Apostoł Paweł powiada: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam dany został” (Rz 5, 5).

Duch Święty daje miłość

XVIII. 32. Żaden z darów Bożych nie jest bardziej doskonały niż ten dar miłości. On jeden pozwala rozróżnić synów królestwa i synów wiecznego zatracenia. Duch Święty daje również i inne dary, lecz bez miłości nie służą one na nic. Komu Duch Święty nie udzieli tego, że stanie się on miłośnikiem Boga i bliźniego, ten nie zostanie przeniesiony z lewicy na prawicę. I nie z innych racji Duch Święty właściwie zwie się 1083 Darem, jak z racji miłości. A jeśli by jej ktoś nie miał, to nawet gdyby mówił językami ludzkimi i anielskim, byłby jedynie spiżem dźwięczącym lub cymbałem brzęczącym; i choćby miał wszystką wiarę, tak iżby góry przenosił, niczym jest; i choćby ciało płomieniom wydał, na nic mu się nie przyda (1 Kor 13, 1–3). Jakżeż wielkie jest to dobro, bez którego tak wielkie dobra nie mogą nikogo doprowadzić do żywota wiecznego? Sama zaś miłość – nawet tego, kto nie mówi językami, nie ma daru proroctwa, nie zna wszystkich tajemnic i wszelkiej wiedzy, nie rozdał majątności ubogim (bo nie ma co dać albo stoi wobec innej potrzeby) i nie wydaje ciała płomieniom – doprowadza do królestwa w taki sposób, że wiara staje się pożyteczna jedynie przez miłość. Bo oczywiście wiara może

być bez miłości, ale nie może bez niej być pożyteczna. Dlatego Apostoł Paweł powiada: „Albowiem w Chrystusie Jezusie ani obrzezanie nic nie znaczy, ani jego brak, lecz wiara przez miłość czynna” (Ga 5, 6). W ten sposób odróżnia ją od tej wiary, którą „szatani wierzą i – drżą” (Jk 2, 19)³⁰.

Zatem miłość, która jest z Boga i jest Bogiem, w ścisłym znaczeniu jest Duchem Świętym. Przez Niego rozlana jest w sercach naszych miłość Boża, przez którą jest nam dana cała Trójca Święta. Toteż bardzo słusznie Duch Święty, będący Bogiem, jest także nazywany Darem Bożym (Dz 8, 20). Przez Dar należy rozumieć właśnie miłość, która doprowadza do Boga, lecz której żaden inny dar do Boga nie doprowadza.

Duch Święty darem Bożym

XIX. 33. Czyż trzeba jeszcze dowodzić, że Duch Święty jest nazwany Darem Bożym w Piśmie św.? A więc mamy zapisane w Ewangelii św. Jana słowa Jezusa Chrystusa: „Jeśli kto pragnie, niech do mnie przyjdzie, a pije. Kto wierzy we mnie, jak mówi Pismo, rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza”. Ewangelista zaraz dodaje: „A to mówił o Duchu, którego otrzymać mieli wierzący weń” (J 7, 37–39). Stąd też i słowa Apostoła Pawła: „Wszyscy jednym Duchem byliśmy napojeni” (1 Kor 12, 13).

Czy darem mamy nazywać tę wodę, którą jest nazwany Duch Święty – oto pytanie? Jednakże tak, jak w tym miejscu o Duchu Świętym mówi się jako o wodzie żywej, tak w innym miejscu tejże Ewangelii ta woda została nazwana darem Bożym. W rozmowie z niewiastą samarytańską przy studni Pan jej powiedział: „Daj mi pić”. A gdy ta odrzekła, że Żydzi nie przestają z Samarytanami, odpowiadając Jezus rzekł jej: „Gdybyś знаła dar Boży i kim jest ten, kto ci mówi: Daj mi pić, zapewne prosiłabyś go, a dałby ci wody żywej. Rzecz mu niewiasta: Panie, nie

³⁰ Św. Tomasz kilka razy posługuje się tą myślą: *Summa*, I, 64 a. 2 ad 5; a. 3 ad 2; II-a II-ae q. 5 a. 2; q. 18 a. 3 ad 9; IIIq. 76 a. 7 C.

masz nawet czym zaczerpnąć, a studnia jest głęboka, skądże tedy masz wodę żywą?... 1084 A odpowiadając Jezus rzekł jej: Każdy kto pije tę wodę, znowu pragnąć będzie; kto jednak napije się wody, którą ja mu dam, nigdy nie uczuje pragnienia. Ale woda, którą ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskającej ku żywotowi wiecznemu” (J 4, 7–14). A ponieważ ta woda żywa – jak wyjaśnia Ewangelista – to Duch Świąty, przeto nie ulega wątpliwości, że Duch Świąty jest Darem, o którym Pan tutaj mówi: „Gdybyś znała dar Boży i kim jest ten, kto ci mówi: Daj mi pić, zapewne prosiłabyś go, a dałby ci wody żywej”. Jak tam powiedział: „Rzeki wody żywej popłyną z jego łona”, tak tutaj mówi: „Stanie się w nim źródłem wody wytryskającej ku żywotowi wiecznemu”.

34. Także i Apostoł Paweł mówi: „A każdemu z nas dana jest łaska według miary daru Chrystusowego” i żeby pokazać, że darem Chrystusowym jest Duch Świąty, dodaje: „Dlatego powiada Pismo: Wstąpiwszy na wysokość wywiódł więźniów pojmanych i ludzi darami obdarzył” (Ef 4, 7–8). Otóż wiadomo wszystkim, że Pan Jezus, kiedy po zmartwychwstaniu wstąpił do nieba, dał Ducha Świętego, którym napełnieni wierni mówili językami różnych narodów. Niech nas nie dziwi to, że mówi o darach, a nie o darze, gdyż Paweł cytuje tu słowa Psalmu, w którym powiedziano: „Wstąpiłeś na wysokość, pojmałeś pojmanych, nabrałeś darów między ludźmi” (Ps 67, 19). Rzeczywiście tak brzmi tekst licznych kodeksów, zwłaszcza greckich, i tak jest w przekładach z hebrajskiego. Dlatego zarówno u Apostoła, jak i Proroka mamy „dary”, z tą jednak różnicą, że podczas gdy w Psalmie mamy: „nabrałeś darów między ludźmi”, Apostoł wołał powiedzieć: „Ludzi darami obdarzył”. Te dwa teksty, prorocki i apostoelski, oba opierające się na powadze Słowa Bożego, oddają sens w całkowitej jego pełni. Oba znaczenia są prawdziwe, gdyż Pan dał ludziom dary i nabrał darów między ludźmi. Dał ludziom tak jak głowa swoim członkom, ale i przyjmował w osobach swoich członków, za którymi ujmował się wołając z nieba: „Szawle, Szawle, czemu mnie prześladu-

jesz?” (Dz 9, 4), o których to członkach swoich mówił: „Cokolwiek uczyniliście najmniejszemu z tych braci moich, mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Zatem sam Chrystus i daje z nieba i bierze z ziemi.

Otóż jeżeli obydwaj, i Apostoł, i Prorok, mówią o darach w liczbie mnogiej, to znaczy, że ten Dar, jakim jest Duch Święty i który jest dany wspólnie wszystkim członkom Chrystusowym, dzieli się na mnóstwo darów przeznaczonych dla każdego. Nie każdy posiada wszystkie dary: jeden posiada to, drugi co innego, choć wszyscy posiadają ten Dar, z którego płyną dary właściwe dla każdego, inaczej mówiąc, wszyscy posiadają Ducha Świętego. W innym miejscu Paweł wyliczywszy mnóstwo różnych darów, kończy: „A wszystko to sprawia jeden i tenże Duch, udzielając każdemu z osobna, jako chce” (1 Kor 12, 11). To samo wyrażenie spotykamy w Liście do Żydów: „Bóg też przyświadczył temu znakami, cudami, rozlicznymi mocami i darami Ducha Świętego rozdawanymi według swej woli” (Hbr 2, 4). Tenże Apostoł po słowach: „Wstąpiwszy na wysokość wywiódł więźniów pojmanych i ludzi darami obdarzył” – dodaje: 1085 „A cóż znaczy to, że wstąpił, jak tylko, że pierwaj zstąpił był do niskości ziemskich? Ten, który zstąpił, jest tym samym, co wstąpił ponad wszystkie nieba, aby napełnił wszystko. I on ustanowił jednych Apostołami, a drugich Prorokami, innych Ewangelistami, a innych jeszcze pasterzami i doktorami”. Oto dlaczego mówił o darach w liczbie mnogiej, bo jak w innym miejscu powiada: „Czy wszyscy są Apostołami? Czy wszyscy są Prorokami?” (1 Kor 12, 29), tutaj dodaje jeszcze: „Ku doskonaleniu świętych w dziele posługiwania, ku budowaniu ciała Chrystusowego” (Ef 4, 7–12). Oto jest dom, który – jak głosi Psalm – będzie zbudowany po dniach niewoli (Ps 126, 1), gdyż dom Chrystusowy, zwany Kościołem, buduje się z tych, którzy zostali wyrwani diabłu trzymającemu ich w niewoli. Otóż ten sam niewolę zwyciężył, który pokonał diabła. I żeby diabeł nie pociągnął z sobą w wieczne potępienie przyszłych członków świętej Głowy, związał go więzami najpierw sprawiedliwości, a następnie mocy. Dlatego sam diabeł zowie się nie-

wolą, którą pojął ten, który wstąpił na wysokość, i dał dary ludziom, i nabrał darów między ludźmi.

35. Apostoł Piotr – jak czytamy w księdze kanonicznej, gdzie spisano Dzieje Apostolskie – mówiąc o Chrystusie wzruszył serca Żydów, tak iż pytali: „Cóż mamy czynić, mężowie bracia? A Piotr do nich: Czynicie (mówi) pokutę i niechaj każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a otrzymacie dar Ducha Świętego” (Dz 2, 37–38). W tejże księdze czytamy, że Szymon Czarnoksiężnik chciał dać Apostołom pieniądze, by w zamian otrzymać od nich władzę dawania Ducha Świętego przez włożenie rąk. Na co Piotr odpowiedział: „Pieniądze twoje niech idą z tobą na zatracenie, iż eś sądził, że dar Boży za pieniądze może być nabyty” (Dz 8, 20). W innym miejscu tejże księgi jest mowa o tym, jak Piotr przemawiał, zwiastując Chrystusa Korneliuszowi i tym, co z nim byli. Pismo św. tak mówi: „A gdy Piotr jeszcze mówił te słowa, zstąpił Duch Święty na wszystkich słuchających mowy. I zdumieli się nawróceni Żydzi, którzy przybyli z Piotrem, że i na pogan łaska Ducha Świętego się wylała. Słyszeli ich bowiem mówiących językami i wielbiących Boga” (Dz 10, 44–46). Następnie wyjaśniał, że ochrzcił nie obrzezanych, ponieważ Duch Święty zstąpił na nich jeszcze zanim zostali ochrzczeni; a złożywszy swe sprawozdanie przed zgromadzeniem braci w Jeruzalem, których wstrząsnęła ta nowina, Piotr kończy w ten sposób: „I gdy zacząłem mówić, zstąpił Duch Święty na nich, jako w początkach i na nas. Wspomniałem tedy na słowo Pana, gdy mówił: Jan chrzczył wodą, ale wy będziecie ochrzczeni Duchem Świętym. Jeśli przeto dał im Bóg tę samą łaskę, co i nam, którzyśmy uwierzyli w Pana Jezusa Chrystusa, kimże ja byłem, abym mógł zabraniać Bogu?” (Dz 11, 15–17). Wiele innych jeszcze świadectw Pisma św. zgodnie stwierdza, że Duch Święty jest Darem Bożym 1086 jako dawany tym, którzy przez Niego Boga miłują. Lecz zebranie tych świadectw zajęłoby zbyt wiele czasu. A jakież jeszcze teksty zdołałyby zadowolić tych, którym nie wystarczają przytoczone wypowiedzi?

Duch Święty wspólnotą Ojca i Syna

36. Jednakże ponieważ wspomniani ludzie uznają przynajmniej to, że Duch Święty jest Darem Bożym, przeto należy zwrócić ich uwagę, że słowa „Dar Ducha Świętego” należą do tego samego rodzaju wyrażen, co „zwleczenie ciała zmysłowego” (Kol 2, 11). A ponieważ powłoka ciała znaczy tyle co ciało, zatem Dar Ducha Świętego nie jest niczym innym jak samym Duchem Świętym.

O tyle jest Darem Bożym, o ile jest dany tym, którzy z Niego korzystają. Sam w sobie zaś jest Bogiem, chociaż nikomu nie jest dany, ponieważ jest Bogiem współwczesnym Ojcu i Synowi, zanim komukolwiek został udzielony.

To zaś, że Ojciec i Syn dają Go, a On jest dany, nie czyni Go mniejszym od Nich. Tak bowiem jest dany – On, Dar Boży – jak też sam daje siebie samego jako Bóg. Bo nie można mówić, że nie jest samowładny, skoro Pismo św. mówi: „Duch tchnie, kędy chce” (J 3, 8), a słowa św. Pawła już wspominałem, że „wszystko to sprawia jeden i tenże Duch, udzielając każdemu z osobna jako chce” (I Kor 12, 11). Nie ma tu zależności dla Tego, który jest dany, ani wyższości Dających: panuje między Nimi doskonała harmonia.

37. Tak więc Pismo św. głosi, że „Bóg jest miłością”; jeśli ta miłość jest z Boga, jeśli jej działanie sprawia w nas to, że trwamy w Bogu, a Bóg w nas i jeśli wreszcie ta immanencja świadczy o tym, że Bóg nam udzielił ze swojego Ducha, to znaczy, że Duch Święty jest Bogiem Miłością. Co więcej: ponieważ wśród darów Bożych nie ma daru większego niż miłość, a z drugiej strony nie ma większego daru Bożego niż Duch Święty, to czyż nie należy z tego wnosić, że Duch Święty jest miłością, która zarazem i jest Bogiem, i z Boga pochodzi? I jeśli miłość, którą Ojciec miłuje Syna i Syn miłuje Ojca, w niewymowny sposób wyraża ich wzajemne udzielanie się, to cóż jest stosowniejszego nad to, żeby ten, który jest wspólnym Duchem ich obydwóch zwał się w ścisłym znaczeniu miłością? Oczywiście wierzymy i rozumiemy, że nie tylko Duch Święty jest miłością w Trójcy

Świętej, ale nie bezpodstawnie przypisuje Mu się, jako Jemu właściwe miano Miłości z powyżej wymienionych przyczyn. Także przecież nie On sam jest w Trójcy Świętej Duchem, i nie On sam jest święty. Ojciec bowiem także jest Duchem, i Syn jest Duchem; i Ojciec jest święty, i Syn także. O tym nie wątpi pobożność nasza. Ale jednak nie bez racji trzecia Osoba otrzymuje jako Sobie właściwe imię Ducha Świętego: ponieważ do Nich Obu należy, przysługuje Mu więc imię złożone z elementów, które są Obu wspólne.

Duch Święty nie jest sam miłością w Trójcy Świętej

Gdyby jednak w Trójcy Świętej tylko Duch Święty był Miłością, to logicznie Syn musiałby pochodzić jako Syn nie tylko od Ojca, ale także od Ducha Świętego.

W niezliczonych bowiem tekstach jest powiedziane i czytamy, że Syn jest Jednorodzonym Synem Boga Ojca. Lecz musi to być zgodne z tym, co święty Apostoł mówi o Bogu Ojcu, „który wyrwał nas z mocy ciemności i przeniósł do królestwa Syna swojej miłości” (Kol 1, 13). Nie powiedział: „Do królestwa swego Syna”. Gdyby tak powiedział, wyraziłby świętą prawdę, jak to zresztą często mówi, i bardzo słusznie. Ale powiedział: „do królestwa Syna swojej miłości”. To znaczyłoby, że Syn Jego jest także Synem Ducha Świętego, jeśli przyjmujemy, że tylko Duch Święty jest miłością w Trójcy Świętej.

Lecz ponieważ takie twierdzenie jest bardzo nie na miejscu, trzeba przyjąć, że nie tylko Duch Święty jest miłością w Trójcy Świętej – z racji już dostatecznie wyjaśnionych – 1087 że miłość jest imieniem własnym Ducha Świętego. A co do wyrażenia: „Syn jego miłości”, to trzeba je rozumieć jako „Syn jego ukochany” albo ostatecznie: „Syn jego substancji”. Bo miłość Ojca – w Jego naturze niewymownie prostej – tyle znaczy, co Jego natura i substancja, jak już często to podkreślałem i niezmordowanie powtarzać będę. Zatem „Syn jego miłości”, jak Syn zrodzony z jego substancji.

*Przeciwko opinii Eunomiusza*³¹

XX. 38. Toteż jakżeż śmieszna jest sofistyczna dialektyka Eunomiusza, od którego wywodzi się herezja tej nazwy. Nie mogąc zrozumieć, nie chciał on uwierzyć, że jedyne Słowo Boże, przez które wszystko się stało (J 1, 3) z natury swej było Synem Bożym, to jest zrodzonym z substancji Ojca. Utrzymywał, że jest Synem nie z natury, czyli substancji, czyli istoty swojej, ale z woli, przy czym uważa, że wola jest czymś przypadkowym w Bogu i ona to była początkiem dla Syna. Niewątpliwie takie mniemanie wywodzi się z naszego ludzkiego doświadczenia. Zdarza się nam bowiem, że chcemy tego, czegośmy przedtem nie chcieli. Ale tego znaku zmienności naszej woli nie można Bogu przypisywać. Jeśli Pismo św. mówi: „Wiele myśli w sercu męża, a wola Pańska trwać będzie” (Prz 19, 21), to dlatego, byśmy zrozumieli, że jak Bóg jest wieczny, tak zamysły Boże są niezienne, tak jak On sam.

To, co mówimy o myślach, możemy także powiedzieć o zamiarach: „Wiele zamiarów jest w sercu męża, a wola Pańska będzie trwać na wieki”.

Niektórzy obawiając się mówić, że Jednorodzone Słowo Boże jest Synem zamysłów Bożych i woli Bożej, powiedzieli, że Słowo utożsamia się z zamysłem Ojca, z Jego wolą. Lepiej jednak – myśle – mówić: zamysł z zamysłu i wola z woli, podobnie jak mówimy substancja z substancji, mądrość z mądrości. Unika się w ten sposób niestosownego twierdzenia, które już odparliśmy, że Syn czyni Ojca mądrym i chcącym, ponieważ zamysł i wola nie należą do substancji Ojca.

Pomysłowo ktoś odpowiedział na chytre pytanie heretyka: „Czy Bóg rodzi Syna z własnej woli, czy niechcący?” Gdyby odpowiedział: „Niechcący”, wynikałoby z tego nędzne pojęcie o Bogu – nie do przyjęcia. Gdyby natomiast odpowiedział: „Z własnej woli”, wówczas wniosek byłby nieunikniony – po myśli heretyka – że Druga Osoba jest Synem nie z natury Bożej, a z woli Ojca. Ale zapytany bacznie z kolei postawił pytanie: „Czy Bóg Ojciec jest Bogiem z własnej woli, czy niechcący?” Gdyby tamten

³¹ Zob. Postowie, n. 6 (druga faza walki) i 7, str. 541–543.

odpowiedział: „Niechący”, to wynikałoby stąd tak nędzne pojęcie o Bogu, że zdrowemu umysłowi trudno by je przyjąć. Gdyby natomiast odpowiedział: „Z własnej woli”, to można by wyciągnąć wniosek, że Bóg jest Bogiem z własnej woli, a nie z natury. Wówczas mędrkowi pozostało tylko milczenie, gdyż widział się zaplątany w nierozwiązalne pętle³².

Wszakże jeśli wolę Bożą trzeba utożsamiać z jedną Osobą Trójcy Świętej, to najlepiej to imię odpowiada Osobie Ducha Świętego, podobnie jak miłość. Czym bowiem jest miłość, jeśli nie aktem woli?

4. O pochodzeniach w Bogu

Dusza obrazem procesji w Bogu

39. Mam wrażenie, że dostatecznie uzupełniłem w tej księdze naukę o Duchu Świętym na podstawie Pisma św. dla wiernych, którzy już wiedzieli, że Duch Święty jest Bogiem, jest współistotny Ojcu i Synowi, nie mniejszy od Nich. To wszystko już zostało udowodnione w poprzednich księgach, także na podstawie Pisma św.³²

Poza tym, powołując się na dzieła Boże, starałem się w miarę moich możliwości skierować myśl tych, którzy proszą o dowody rozumowe w sprawie tych tajemnic, do oglądania w miarę sił wzrokiem umysłu rzeczywistości niewidzialnych, na podstawie tego, co zostało stworzone (por. Rz 1, 20)³⁴.

³² Przykład ten powtórzony przez Augustyna w *Contra sermonem arianorum*, I. 2 (P. L. 42, 684), spotykamy u św. GRZEGORZA Z NAZJANZU *Mowa*, 29, 6–7 (P. G. 36, 81). Ponieważ ta *Mowa* nie została przetłumaczona przez Rufina, wolno przypuszczać, że istniały inne przekłady Grzegorza w tym okresie.

³³ Teksty zasadnicze o pochodzeniu Ducha Świętego: *De Trinitate*, II. III, 5; IV. XX, 29; V. XI, 12; XIV, 15; XV, 16; XV. XVII, 27–XX, 38; XXVI–XXVII. Inne teksty uzupełniające: *De Trinitate*, I. IV, 7; V, 8; VIII, 18; XII, 25; II. IV, 6; III. X, 21; IV. XXI, 32; VI. V, 7; VIII. Wstęp. W innych dziełach zob. Posłowie, n. 38, str. 606–609.

³⁴ Raz jeszcze Augustyn podkreśla, że trzeba rozumieć analogię istniejącą między duszą ludzką a Trójcą Świętą nie jako teorię psychologiczną, a jako wynik analizy ontologicznej. Analiza ta ostatecznie uwydatnia istniejącą przepaść między bytem nieskończonym a stworzeniem; ale ważny jest jej przebieg, który wskazuje

Posłużyłem się szczególnie stworzeniem rozumnym, które zostało utworzone na obraz Boży, aby ujrzeli jakby w zwierciadle, jeśli mogą i w miarę ich możliwości, Boga-Tróję w triadzie naszej pamięci, inteligencji i woli. Gdy tylko ktoś jasno i żywo uprzytomni sobie obecność w duszy tych darów naturalnie udzielonych przez Boga i doceni, jak wielką rzeczą jest to, że nawet wieczną i niezmienną Istotę może sobie przypomnieć, oglądać i kochać (pamięć przywołuje, umysł widzi, miłość obejmuje), odnajduje ten obraz najwyższej Trójcy w duszy. Aby tę najwyższą Tróję sobie przypomnieć, oglądać, miłować, trzeba do Niej odnosić wszelką istotę żywą, a Trójca Święta stanie się przedmiotem pamięci, kontemplacji, miłości. Lecz tego obrazu – stworzonego wprowadzić przez samą Tróję Świętą, ale zniekształconego z własnej winy – nie można porównywać ze Świętą Tróją i twierdzić, że jest we wszystkim podobny. Ostrzegałem dostatecznie, jak myślę, aby dopatrywano się w każdym podobieństwie istniejących tam ogromnych różnic.

Relacja rozumu do pamięci jest obrazem relacji Syna do Ojca

XXI. 40. Na miarę mych sił starałem się przedstawić Boga Ojca i Boga Syna, czyli Boga rodziciela, który wszystko, co posiada substancjalnie, wyraża w pewien sposób we współwiecznym sobie Słowie; oraz Jego Słowo, również Boga, posiadające substancjalnie ani mniej, ani więcej niż to, co jest u Rodziciela, który je najprawdziwiej zrodził.

Starałem się przedstawić to nie jako przedmiot wizji twarzą w twarz, ale jako tę odrobinę, którą możemy dostrzec w rozumieniu i pamięci naszej duszy, oddając pamięci wszystko, co wiemy – nawet jeżeli nie rodzi się z tego aktualna myśl – rozumowi zaś przypisujemy jakiś

właściwą drogę do prawdy (por. XV. II, 2 i XXVII, 50). Najwierniejsze podobieństwo Trójcy Świętej znajduje się nie w wiedzy duszy, ale w jej istocie, jak to autor wyrazi w swojej modlitwie końcowej (XXVIII, 51): „Obym o Tobie pamiętał, Ciebie zrozumiał i pokochał... Liczne wprowadzić są moje myśli... lecz nie pozwól, bym się na nich z rozkoszą zatrzymywał”.

właściwy mu sposób rozbudzenia myśli. Kiedy bowiem myślimy, żeśmy znaleźli coś prawdziwego, twierdzimy, że to doskonale rozumiemy i pozostawiamy to pamięci. Lecz istnieje głębsza kryjówka pamięci, gdzie odnajdujemy tę pierwotną myśl jeszcze zanim zdradza się wewnętrzne słowo nie należące do żadnego języka. Jest to jakby wizja z wizji, wiedza z wiedzy i rozumienie okazujące się w myśli z rozumienia przechowywanego w pamięci, chociaż sama myśl także musiała posiadać jakąś własną pamięć, inaczej bowiem nie wracałaby do tej myśli, zastanawiając się nad czym innym.

Wola obrazem Ducha Świętego

41. Nic odpowiedniejszego nie znaleźliśmy w tej zagadce, co by lepiej odpowiadało Duchowi Świętemu, jak wola nasza albo miłość czy kochanie będące szczytem natężenia woli.

Wola należąca do naszej natury doznaje różnych uczuć w zależności od przedmiotów, z którymi się styka, które nas przyciągają albo odpychają. Na czym ona właściwie polega? Czy powiemy, że wola, kiedy jest prawa, nie wie, ku czemu dążyć, a czego unikać? Bo jeśli wie, to znaczy, że posiada jakąś wiedzę, która nie może istnieć bez pamięci i rozumu. A może uwierzmy tym, którzy twierdzą, że miłość nie wie, co czyni, ona, która w rzeczywistości nigdy nie działa na oślep? Tak jak stwierdziliśmy o rozumie, tak i dla miłości stwierdzamy, że istnieje w tej źródłowej pamięci, w której znajdujemy – ukryte i jakby przygotowane – to, co możemy znaleźć myśląc. Tam bowiem znajdujemy te dwie rzeczy, kiedy aktem myśli uświadamiamy sobie, że coś rozumiemy i kochamy, co już tam było, gdyśmy jeszcze o tym nie myśleli.

Podobnie jak pamięć, miłość jest obecna rozumowi, który myśląc zaczyna działać. A to słowo najprawdziwsze wyrażamy sobie wewnętrznie, nie posługując się żadnym językiem, kiedy sobie wyrażamy to, co wiemy. Bez przypomnienia bowiem wzrok naszej duszy nie zwracałby się do jakiejś wiedzy, a bez miłości nie troszczyłby się o nią. Tak

więc miłość łączy pewną relację ojcostwa i rodzenia, wizję obecną w pamięci z wizją powstającej w niej myśli. Bo gdyby miłość nie wiedziała, czego szuka – co byłoby niemożliwe bez pamięci i rozumienia – wówczas by nie wiedziała, co jej wolno kochać.

Pozostają jednak wielkie różnice

XXII. 42. Gdy jednak te trzy władze są zebrane w jednej osobie, tak jak to ma miejsce u człowieka, może ktoś powiedzieć: Te trzy rzeczy, mianowicie pamięć, rozum i miłość, nie są samoistne, a należą do mnie; nie dla siebie, a dla mnie działają, a raczej przez nie działam ja. Ja bowiem posługuję się pamięcią, rozumem i miłością. Kiedy zaś zwracam wzrok myśli ku pamięci i w ten sposób wypowiadam w głębi serca to, co wiem, a poznanie zdradza prawdziwe słowo, wówczas i jedno, i drugie – to jest poznanie i słowo – jest moje. To ja wiem i ja w głębi serca wyrażam to, co wiem. A kiedy aktem myśli stwierdzam, że już w pamięci coś rozumiałem i kochałem – które to rozumienie i miłość były tam już zanim myślałem – to mój rozum i moją miłość odnajduję w pamięci, to ja rozumiem i ja kocham. Dalej, kiedy moja myśl posługuje się pamięcią i chce wrócić do tego, co powierzyła pamięci, oglądać rozumem i wyrazić to wewnątrz, wówczas czyni to dzięki mojej pamięci i mojej woli, a nie swojej. Także i moja miłość, kiedy przypomina sobie i rozumie to, do czego powinna dążyć, a czego unikać, wówczas przypomina to sobie dzięki mojej, a nie swojej pamięci. A co rozumnie kocha, to rozumie dzięki mojej inteligencji, a nie swojej.

1090 Krótko mówiąc: dzięki tym trzem władzom ja rozumiem, ja kocham, ja pamiętam, mimo że nie ja jestem pamięcią, rozumem i miłością, ale je posiadam. Można to powiedzieć o jednej osobie, która posiada trzy władze, ale nimi nie jest. Natomiast w tej najbardziej prostej naturze, jaką jest Bóg, chociaż Bóg jest jeden, istnieją jednak trzy Osoby: Ojciec, Syn i Duch Święty.

Pewne wyrównanie tej nierówności

XXIII. 43. Czym innym więc jest Trójca sama w sobie, a czym innym obraz Trójcy w innej rzeczy. Właśnie ze względu na obraz, to, w czym są te trzy elementy nazywa się także obrazem. Na przykład nazywamy obrazem także i deskę, i to, co na niej wymalowano; ale desce przysługuje miano obrazu jedynie ze względu na malowidło.

Lecz w tej najwyższej Trójcy, niezrównanie wyższej od wszystkich rzeczy, jest taka nierozdzielność, że podczas gdy o trojgu ludziach nie można powiedzieć, iż jest jeden człowiek, to w Trójcy Świętej mówi się o jednym Bogu i tak jest rzeczywiście. A raczej Trójca ta nie w jednym Bogu, ale jednym Bogiem jest.

Inaczej rzecz się ma w Trójcy Świętej, a inaczej w Jej obrazie, człowieku, który posiadając te trzy władze jest jedną osobą. Tam rzeczywiście są trzy Osoby: Ojciec Syna, Syn Ojca oraz Duch Ojca i Syna. To prawda, że pamięć człowieka, szczególnie ta, której nie posiadają zwierzęta, która w sobie zawiera rzeczywistości duchowe niezależne od zmysłów – podaje na swoją maleńką miarę w tym obrazie Trójcy podobieństwo do Ojca bardzo nierówne, ale jednak rzeczywiste. Tak samo rozum człowieka, który przez zwrócenie myśli zaczyna działać, wyrażając to, co wie, i powstaje w nim to słowo nie należące do żadnego języka, podaje jednak, mimo swej wielkiej nierówności podobieństwo do Syna. Lecz myśląc o tym, nie wolno tu wprowadzać pojęcia czasu zawierającego w sobie przedtem i potem, ponieważ nie ma tam nic takiego.

A miłość człowieka, wywodząca się z poznania, łącząca pamięć z rozumem – jakby wspólna rodzącemu i zrodzonemu, z czego widać, że nie jest ani rodząca, ani zrodzona – podaje w tym obrazie pewne, choć bardzo nierówne podobieństwo Ducha Świętego⁸⁵.

⁸⁵ Miłość ludzka daje bardzo niewierny obraz Ducha Świętego, ponieważ jest sama ontologicznie uboga. Ale można doskonale w niej odkryć cały system relacji istniejących w Trójcy Świętej. „Wypływa bowiem z wiedzy i łączy pamięć z rozumem, o ile jest wspólna rodzącemu i zrodzonemu; stąd nie można jej rozumieć ani jako źródła, ani jako wyniku”. W tych słowach streszcza się cała teologia Ducha

Jednak podczas gdy w obrazie Trójcy Świętej te trzy władze nie stanowią jednego człowieka, ale do niego należą, to w tej najwyższej, Świętej Trójcy, której człowiek jest obrazem, te trzy rzeczy nie należą do jednego Boga, ale są jednym Bogiem. One stanowią trzy Osoby, a nie jedną.

Oto rzecz przedziwnie niewyraźalna albo niewyraźnie przedziwna: Choć w obrazie Trójcy jest jedna osoba, a w Trójcy Świętej są trzy Osoby, jednak w tej Trójcy trzech Osób jest większa nierozdzielność niż w triadzie jednej osoby, bo w naturze tego Bóstwa czy raczej Istoty Bożej, co istnieje, to trwa. A Boskość Ich jest niezmiennie równa. I nie można mówić, że kiedyś jej nie było, albo że kiedyś było inaczej, albo by w przyszłości miało jej nie być lub być inaczej.

Natomiast triada obecna w tym nierównym obrazie, chociaż w przestrzeni jest nierozdzielna 1091 (to nie są ciała), jednak w obecnym życiu rozdzielona jest wielkością. Wprawdzie nie można tu mówić o rozmiarach materialnych, niemniej u jednego widzimy pamięć większą od rozumu, u innego odwrotnie, a u innego jeszcze miłość przewyższa pozostałe władze, a one same mogą być sobie równie lub nie. I tak zdarza się, że dwie są mniejsze od trzeciej, albo jedna od dwóch pozostałych, albo dwie są między sobą w takim stosunku, że mogą być zaćmione większymi. A kiedy staną się one sobie równe, uleczone z wszelkiej słabości, to nawet wówczas ta rzecz, która się dzięki łasce stała naturą niezmienną, nie dorówna tej, która z natury jest niezmienna, bo stworzenie nie dorówna Stwórcy, a sam fakt uleczenia ze słabości już jest zmianą.

Na czym polega poznanie w „zwierciadle”?

44. Ta Trójca nie tylko niematerialna jest, lecz w najwyższym stopniu nierozdzielna i z natury niezmienna.

Świętego: Duch Święty bowiem w takim naświetleniu nie okazuje się tylko jako wynikający z połączenia Ojca z Synem, ale szczególnie jako Ich żywa więź, dzięki której odnoszą się Jeden do Drugiego. A poza tym Duch Święty nie może być ani Ojcem, ani Synem, dlatego właśnie, że wszystko otrzymuje równocześnie od Jednego i Drugiego. Będąc sam tym, co jest Im wspólne, nie może być tym, co jest własne każdemu z Nich z osobna.

Kiedy więc nastanie obiecane widzenie „twarzą w twarz” będziemy ją oglądać o wiele jaśniej i pewniej, niż widzimy obecnie ten obraz, którym sami jesteśmy. Widzący w tym zwierciadle i w zagadce, jak nam jest dane w tym życiu, to nie są ci, którzy w duszy swojej oglądają to, cośmy analizowali i co podkreśliliśmy. To są ci, którzy mogą odnieść to, co widzieli w jakiś sposób do Tego, którego obrazem jest ich dusza. Czynią to w taki sposób, że patrząc w obraz, wyczuwają Tego, którego jeszcze nie mogą widzieć „twarzą w twarz”. Apostoł bowiem nie powiedział, że widzimy obecnie zwierciadło, ale że widzimy w zwierciadle.

XXIV. Są więc tacy, którzy widzą swą duszę w takiej mierze, w jakiej to jest możliwe, i widzą w niej trójkę, którą starałem się jak mogłem na wszelki sposób przedstawić, ale nie rozumieją, że jest ona obrazem Boga. Widzą wprawdzie zwierciadło, ale na tym się zatrzymują. Nie widzą poprzez zwierciadło Tego, który się w nim daje oglądać. Faktycznie nie widzą, że to oglądane przez nich zwierciadło jest tylko zwierciadłem, to znaczy obrazem. Gdyby widzieli, to zrozumieliby, że poprzez to zwierciadło, jakim jest dusza, trzeba szukać Tego, który się w nim odbija. A widzieć można Go tylko w sposób niedokładny i przelotnie aż do czasu, kiedy, oczyściwszy serca wiarą, prawdziwie będzie można oglądać Go „twarzą w twarz”.

Jeśli jednak gardzą tą wiarą oczyszczającą serca, to czy zrozumienie duszy ludzkiej osiągane tak misternymi sposobami nie przygotowuje im kary na podstawie tego rozumienia? Nie trudziliby się takim poszukiwaniem, które daje zaledwie małą pewność, gdyby nie otaczały ich zasłużone ciemności, i gdyby nie uginali się pod brzemieniem zniszczalnego ciała, które obciąża duszę (Mdr 9, 15). Któż, jeśli nie grzech, ponosi odpowiedzialność za to nieszczęście.

Ostrzeżeni więc o tak straszliwym niebezpieczeństwie, niech podążają za Barankiem, który gładzi grzech (J 1, 29).

Widzenie uszczęśliwiające

XXV. Należący do Baranka, nawet jeśli są mniej bystrego umysłu, nie podlegają mocom zła. 1092 Moce te Baranka zabiły³⁶, mimo że wobec nich nie był winien. On je zwyciężył nie swoją potęgą, ale świętością swej krwi. Wyswobodzonych z mocy szatańskiej, święci aniołowie przyjmą ich, wolnych już od wszelkiej kary dzięki Pośrednikowi Boga i ludzi, Człowiekowi Jezusowi Chrystusowi (1 Tm 2, 5). Całe bowiem Pismo św. tak Starego, jak i Nowego Testamentu, zapowiadając Go i przedstawiając, zgodnie głosi, że nie ma innego imienia na ziemi, w którym by ludzie mogli być zbawieni (Dz 4, 13). Oczyszczeni z wszelkiej nieczystości zepsucia są oni ustanowieni przez Boga w pełnych pokoju siedzibach, aż odzyskają swe ciała już nie podległe skażeniu, będące ozdobą, a nie ciężarem. Tak bowiem spodobało się najlepszemu i najmędrszemu Stwórcy, aby duch człowieka pobożnie poddany Bogu szczęśliwie posiadał ciało sobie poddane i aby szczęście trwało bez końca.

45. Tam oglądać będziemy prawdę bez żadnego trudu. Tam będziemy się nią cieszyć w świetlanej pewności. Niczego już szukać nie będziemy logicznym rozumowaniem, ale bezpośrednim widzeniem oglądać będziemy, dlaczego Duch Święty nie jest Synem, chociaż pochodzi od Ojca. W tym świetle nie będzie już żadnego problemu. Tu jednak własna próba wydała mi się tak trudna i na pewno tak samo trudna okaże się dla tych, którzy pilnie i inteligentnie czytać mnie będą. Toteż mimo obietnicy wyrażonej w drugiej księdze niniejszego dzieła³⁷, że dam wyjaśnienia w tym punkcie, kiedy chciałem wskazać w naszej ludzkiej rzeczywistości jakieś analogie dopasowane do przedmiotu, wówczas niezręczność mego wyrażenia zdradziła moje nędzne rozumienie. Odczuwam jednak, że nawet w zrozumieniu moim jest to raczej usiłowanie niż osiągnięcie. Wprawdzie znalazłem w osobie ludzkiej obraz Trójcy Świętej

³⁶ Ks. IV. XIII, 16 (P. L. 898), str. 170 oraz przyp. 14 (*ibidem*).

³⁷ Ks. II. III, 5 (P. L. 42, 847-848), str. 77.

i usiłowałem – szczególnie w dziewiątej księdze³⁸ – pokazać te trzy człony w zmiennej rzeczywistości, rozkładając to w czasie, żeby je łatwiej było zrozumieć. Jednak wbrew naszemu ludzkiemu oczekiwaniu ta triada należąca do jednej osoby, jakoś pasuje do tych trzech Osób, jak wykazaliśmy w tej oto piętnastej księdze.

5. O pochodzeniu Ducha Świętego

Pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna

XXVI. A wreszcie w tej najwyższej Trójcy będącej Bogiem nie ma różnic czasu, tak że nie tylko wykazać, ale nawet zapytywać nie można, czy pierw narodził się Syn, a potem dopiero Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna.

Pismo św. nazywa Go Duchem ich Obu. O Nim mówi Apostoł: „A że jesteście synami, zesłał Bóg Ducha Syna swego w serca wasze” (Ga 4, 6). A tenże Syn powiada o Nim: „Nie wy bowiem jesteście, którzy mówicie, lecz Duch Ojca waszego, który w was mówi” (Mt 10, 20).

Wiele innych jeszcze świadectw Pisma św. stwierdza, że Ten, którego w Trójcy Świętej zwie się własnym imieniem Ducha Świętego, jest Duchem Ojca i Syna. Oto słowa samego Syna o Nim: „Którego wam pošlę od Ojca” (J 15, 26). Na innym zaś miejscu mówi: „Którego Ojciec pošlę w imię moje” (J 14, 26). O pochodzeniu od Nich Obu 1093 uczy Pismo św., gdyż sam Syn powiedział: „Od Ojca pochodzi”. A kiedy zmartwychpowstał i ukazał się uczniom swoim, tchnął na nich i rzekł im: „Weźmijcie Ducha Świętego” (J 20, 22), pokazując przez to, że Duch Święty od Niego pochodzi. To jest ta moc, która „wychodziła zeń... i uzdrawiała wszystkich” (Łk 6, 19).

46. Czemu jednak po Zmartwychwstaniu swym Pan najpierw na ziemi daje Ducha Świętego (J 20, 22), a następnie posyła Go z nieba (Dz 2, 4)?

³⁸ Szczególnie IX. VII, 12; IX, 14–X, 15, str. 299–302.

Dzieje się to – jak sądzę – dlatego, że ten Dar jest wylaniem się miłości w sercach naszych (Rz 5, 5), miłości, którą kochamy Boga i bliźniego zgodnie z zaleceniem tych dwóch przykazań, na których całe Prawo zawisło i Prorocy (Mt 22, 37–40). Dla podkreślenia tego Pan Jezus dwukrotnie dał Ducha Świętego: raz dając nam miłość bliźniego, a drugi raz z nieba Go posłał – ze względu na miłość Bożą.

Możliwe, że jest jeszcze jakaś inna racja tego dwukrotnego dania Ducha Świętego. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że tego samego Ducha Świętego dał Jezus tchnąc na Apostołów, o którym następnie mówi: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19), w czym mamy bardzo jasne i wyraźne objawienie Trójcy Świętej³⁹. Ten sam Duch Święty został dany z wysokości nieba w dniu Zielonych Świąt, to jest w dziesięć dni po Wniebowstąpieniu.

Czy to możliwe, by Ten, który daje Ducha Świętego, sam nie był Bogiem? I jakżeż wielkim Bogiem jest Ten, kto daje Boga!

Bo nie żaden z uczniów Jezusowych dawał Ducha Świętego. Owszem modlili się oni prosząc, ażeby zstąpił na tych, na których wkładali ręce; ale nie sami Go dawali. Także i dziś zachowuje Kościół ten zwyczaj przez swych ministrów. Przecież nawet Szymon Czarnoksiężnik przynosząc Apostołom pieniądze i mówiąc: „Dajcie i mnie tę władzę”, nie powiedział: „Abym dawał Ducha Świętego”, ale: „Aby każdy, na kogo nałożę ręce otrzymał Ducha Świętego”. I przedtem też Pismo św. nie mówi: „Widząc Szymon, że Apostołowie dawali Ducha Świętego”, ale czytamy: „Gdy Szymon spostrzegł, że Duch Święty jest udzielany przez nałożenie rąk apostoelskich” (Dz 8, 19. 18).

Ponieważ Pan Jezus Ducha Świętego nie tylko dał jako

³⁹ Nigdy dostatecznie nie podkreślimy tego, że św. Augustyn nie jest teoretykiem psychologii i metafizyki. Wszystkie jego wywody powstały z konieczności wyjaśnienia pewnego faktu historycznego, mianowicie, że Chrystus przekazał nam wiadomość o głębinach życia Boga, i dane przez siebie świadectwo przypieczętował ofiarą własnej krwi. Dlatego żadna teoria – niech będzie ona najwznioślejsza – nie jest warta chwili zastanowienia, jeśli nie ma oddźwięku w naszym życiu.

Bóg, ale również przyjął Go jako człowiek, przeto mówi się o Nim, że jest pełen łaski (J 1, 14) i Ducha Świętego (Łk 2, 52; 4, 1), a jeszcze wyraźniej jest napisane w Dziełach Apostolskich: „Bo namaścił go Bóg Duchem Świętym” (10, 38). Nie widzialnym olejkiem namaścił Go, ale darem łaski. Ten dar łaski jest wyobrażany przez krzyżmo, którym Kościół namaszcza ochrzczonych.

Na pewno nie wtedy Chrystus został namaszczony Duchem Świętym, gdy po chrzcie Duch zstąpił na Niego jako gołębica (Mt 2, 16). Wtedy bowiem raczył przedstawiać ciało swoje, to jest Kościół swój, w którym Ducha Świętego otrzymuje się szczególnie podczas chrztu. Tym mistycznym i niewidzialnym namaszczeniem został On poświęcony, kiedy Słowo ciałem się stało (J 1, 14), to jest, gdy ludzka natura – bez żadnych uprzednich zasług dobrych uczynków – z Bogiem Słowem została złączona w łonie Dziewicy i stała się jedną osobą z Nim. Dlatego wyznajemy, że Chrystus narodził się z Ducha Świętego i z Dziewicy Maryi. Bardzo by to było niedorzeczne twierdzić, że Ducha Świętego otrzymał dopiero mając trzydzieści lat, w tym bowiem wieku Jezus został przez Jana ochrzczony. O nie, tak jak przyszedł On do chrztu bez żadnego w ogóle grzechu, tak samo nie był On pozbawiony Ducha Świętego. Jeżeli bowiem jest napisane o słudze Jego i poprzedniku, Janie: „A Duchem Świętym napelniony będzie jeszcze w żywocie matki swojej” (Łk 1, 15), jeżeli – choć z ojca poczęty⁴⁰ – otrzymał jednak Ducha Świętego już w łonie matki, to cóż o człowieku-Chrystusie będziemy myśleć albo wierzyć? O Chrystusie, którego samopoczęcie w ciele nie cielesne było, ale duchowe?

Również i w tym, co o Nim napisano, że otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i że wylał Go (Dz 2, 33), okazuje się Jego dwojaka natura: ludzka i Boska, otrzymał bowiem jako człowiek, a wylał jako Bóg.

⁴⁰ A więc grzechem pierworodnym zakażony na skutek pożądlivosti ciała, która w teorii Augustyna jest znakiem i skutkiem tegoż grzechu (por. XIII. XVIII, 23, str. 413–415 – P. L. 32, 1032).

My możemy otrzymywać ten dar stosownie do naszej miary. Natomiast udzielać go innym zupełnie nie możemy. Wzywamy tylko Boga, a On sam tego dokonuje⁴¹.

Pochodzenie poza czasem

47. Jakżeż więc pytać: czy Duch Święty pochodził już od Ojca, kiedy Syn został zrodzony; czy też nie pochodził jeszcze wówczas, a nastąpiło to dopiero po zrodzeniu Syna?

Jak można stawiać takie pytania tam, gdzie wcale nie ma czasu? Moglibyśmy o to pytać w wypadkach, gdzie czas wchodzi w grę, w taki sposób, jak np. pytamy, czy pochodzenie woli w duszy ludzkiej wyprzedza poszukiwanie tego, co – raz znalezione – nazywamy jak gdyby jej płodem? Bo woła działająca uzyskuje swe dokończenie i doskonałość, gdy to, co było pragnieniem szukającego, staje się rozkoszowaniem się miłości pochodzącym z obojga, to jest z rodzącego umysłu i zrodzonej idei.

Nie można więc pytać o takie rzeczy tam, gdzie nic nie zaczyna się w czasie i nic nie uzyskuje doskonałości w czasie. Toteż kto może, kto zdoła zrozumieć pozaczasowe zrodzenie Syna, niechaj tak samo rozumie i pochodzenie Ducha Świętego jako będące poza czasem. A kogo stać na zrozumienie słów Syna: „Bo jak Ojciec ma życie w sobie, tak też i Synowi udzielił, by miał życie w sobie” (J 5, 26), jeśli wie, że oznaczają one nie to, jakoby Ojciec dał życie Synowi już istniejącemu, który jednak życia jeszcze nie miał, jeśli wie, że słowa te oznaczają, iż Ojciec zrodził Syna poza czasem, a życie, które Ojciec dał Synowi jest współweczne życiu dającego je Ojca – niechaj, rozumiejąc te rzeczy, zrozumie również, że jak Ojciec sam w sobie posiada to, iż Duch Święty od Niego pochodzi, tak też i Synowi dał to, że Duch Święty od Niego pochodzi, i że od Obydwu pochodzi poza czasem. A kiedy się mówi o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca, to trzeba rozumieć to

⁴¹ To jest zasadnicza różnica między Arcykapłanem – Chrystusem, a ludźmi wybranymi i świętymi na kapłanów.

w taki sposób, że pochodzi On również i od Syna, co jednak Syn otrzymał od Ojca. Jeżeli bowiem wszystko, co Syn ma, otrzymuje od Ojca, w takim razie od Ojca ma również i to, że od Niego Duch Święty pochodzi. Lecz myśląc o tym, nie wolno tu wprowadzać pojęcia czasu, zawierającego w sobie „przedtem” i „potem”, ponieważ tu nie ma nic takiego.

Czy zatem nie byłoby szczytem niedorzeczności nazywać Ducha Świętego Synem dwóch pozostałych Osób Boskiej Trójcy? Jeśli Ojciec, zradzając Syna, udziela Mu istotę swą bez początku w czasie i o nieziennej naturze, 1095 to tak samo Duch Święty, pochodząc od Ojca i Syna, otrzymuje od Nich istotę Ich bez początku w czasie i bez zmienności natury.

Dlatego – nie nazywając Ducha Świętego zrodzonym – nie ośmielamy się jednak nazywać Go nie zrodzonym, ażeby na podstawie takiego nazwania nie przypuszczał kto, że jest dwóch Ojców w Trójcy Świętej, albo że nie dwie Osoby są z innej Osoby. Bo tylko Ojciec nie bierze początku z drugiej Osoby i dlatego jedynie Jego nazywa się Niezrodzonym; nazywając Go tak, jeśli nie w Piśmie Świętym, to w każdym razie w sposobie wyrażania się mówiących o tej tak wielkiej tajemnicy, którzy mówią o tym tak, jak ich na to stać. Syn z Ojca jest zrodzony. Duch Święty *principaliter*, źródłowo, z Ojca pochodzi, a – z Daru Ojca udzielonego Synowi – bez żadnej różnicy w czasie, *communiter*, wspólnie od Nich Obydwóch. Tylko wtedy nazywałby się On synem Ojca i Syna – co odrzucają od razu wszyscy zdrowo myślący – gdyby Oni Obaj Go zrodzili. Zatem Duch nie jest zrodzony przez dwie pozostałe Osoby Boskiej Trójcy, ale od Nich pochodzi.

Dlaczego nie nazywamy Ducha Świętego zrodzonym?

XXVII. 48. Zaiste, bardzo to trudna rzecz, w tej współwiecznej, równej, bezcielesnej, niematerialnej i nierozdzielnej Trójcy odróżnić zrodzenie od pochodzenia!

Niech więc ci, których myśl nie może już bardziej się natężyć, zadowolą się tym, co mówiliśmy kiedyś na ten

temat w kazaniu do ludu chrześcijańskiego, i co – wygłosiwszy – spisaliśmy. Wśród wielu innych rzeczy bowiem wyjaśniałem wtedy świadectwa Pisma św. o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca i Syna⁴².

„Jeżeli więc – mówiłem wówczas – i od Ojca, i od Syna pochodzi Duch Święty, to dlaczego Syn o Nim powiedział: «Od Ojca pochodzi» (J 15, 26)? Czemu – jak myślisz – jeśli nie dlatego, że Syn zwykł odnosić to, co ma, do Tego, z którego sam jest? Przeto i to także powiada: «Moja nauka nie jest moją, ale Tego, który mię posłał» (J 7, 16). Jeśli więc rozumiemy, że chodzi tu o Jego własną naukę, chociaż nazywa ją nie własną, ale Ojca, to o ileż bardziej jeszcze należy przyjąć, iż Duch Święty pochodzi także i od Syna, kiedy Syn mówi o Nim: «Od Ojca pochodzi», a nie w ten sposób, jak gdyby powiedział: „Nie ode mnie pochodzi”. Od kogo bowiem Syn otrzymał to, że jest Bogiem – gdyż jest Bogiem z Boga – od Tego otrzymał również i to, że od Niego pochodzi Duch Święty. Tak samo to, że Duch Święty pochodzi od Syna, tak jak od Ojca, Duch Święty otrzymuje to od Ojca.

Na podstawie przytoczonych słów rozumie się choć trochę – o ile nas stać na rozumienie tego, nas, słabych, i takich, jakimi jesteśmy – dlaczego Duch Święty pochodzi, a nie jest zrodzony. Bo gdyby był nazwanym synem, to by znaczyło, że jest synem Ich obu, co byłoby szczytem niedorzeczności. Nie można przecież być synem innych dwojga niż ojca i matki. Niech Bóg zachowa, żebyśmy coś takiego mogli przypuścić pomiędzy Bogiem Ojcem i Bogiem Synem! Także i u ludzi syn nie pochodzi równocześnie z ojca i z matki. Lecz z ojca w matce pochodzi, i wtedy nie z matki pochodzi. A kiedy na ten świat wydaje go matka, wówczas nie z ojca, lecz z matki pochodzi. Otóż Duch Święty nie z Ojca przechodzi w Syna, a następnie z Syna dla uświęcenia stworzeń. Ale równocześnie z Obydwóch pochodzi, choć Ojciec Synowi 1096 to dał, że tak

⁴² In Joannis Evangelium, Tract. 99 n. 8–9 (P. L. 35). Kazanie wygłoszone najpóźniej w roku 418, ale nie przed rokiem 416. (S. ZARB, *Chronologia tractatum S. Augustini in Evangelium primamque Epistulam Joannis Apostoli*, „Angelicum” 10 /1936/, str. 105–107.)

jak z Niego, tak i z Syna Duch Święty pochodzi. W rzeczy samej nie możemy powiedzieć, by Duch Święty nie był życiem, gdy Ojciec jest życiem i Syn także jest życiem. Jak Ojciec mając życie sam w sobie dał Synowi, ażeby miał życie w sobie, przez to samo dał Mu także i to, że życie z Niego pochodzi”.

Oto, co przepisuję w tej księdze z owego kazania. Ale do wierzących, a nie niewierzących przemawiałem wtedy.

Należy trzymać się zasady wiary

49. To prawda, że są tacy ludzie, niezdolni do oglądania tego obrazu stworzonego, ani żeby dostrzec w swojej duszy, iż wymienione trzy władze nie są w niej trzema osobami, ale wszystkie trzy należą do człowieka będącego jedną osobą.

Czemu jednak nie wierzą oni raczej temu, co czytają w Piśmie św. o tej najwyższej Trójcy, która jest Bogiem, zamiast wysilać się na zupełnie jasne zrozumienie tajemnicy, której mało pojętna i słaba myśl ludzka nie może pojąć. Niech więc niewzruszenie wierzą Pismu św. jako najprawdziwшему świadectwu. Niech przez modlitwę, rozmyślanie i święte życie starają się dojść do rozumienia, czyli do tego, żeby myślą widzieć (o ile można widzieć) to, co przyjmują przez wiarę. Kto im tego broni? Co więcej, kto ich do tego nie zachęca? Czyż dlatego należy przeczyć tym rzeczom, że nie można ich dostrzec umysłem?

Światłość więc w ciemnościach świeci. A jeśli ciemności jej nie ogarniają (J 1, 5), to niechaj pozwolą się oświecić Darowi Bożemu najpierw po to, ażeby mieć wiarę i stać się światłością w porównaniu z niewiernymi. Założywszy tę podwalinę wiary, niech się wznoszą do rozumienia tego, w co wierzą, ażeby kiedyś mogli to oglądać.

Są wprawdzie rzeczy, w które się wierzy, ale nigdy się ich nie zobaczy. Nie ujrzymy np. po raz drugi Chrystusa na krzyżu. O ile jednak nie będziemy wierzyć, iż się to stało i było widziane, choć nie spodziewamy się powtórzenia tego i zobaczenia na nowo, nie dojdziemy do Chrystusa takiego, jakiego mamy oglądać bez końca.

Natomiast gdy chodzi o tę najwyższą, niewyraźną i niezmienną naturę, która ma być jakoś dostrzeżona przez inteligencję, to cóż człowiek może lepszego dla jej poznania uczynić, niż – oczywiście pod przewodem wiary – zaprawiać umysł przez badanie w swej własnej naturze tego, co jest w niej lepsze nie tylko od zwierząt, ale nawet od pozostałych dziedzin jego własnej duszy, mianowicie przez badanie swojego umysłu. Jemu bowiem jest dane pewne postrzeganie rzeczywistości niewidzialnych. On to – jakby na jakimś wyniosłym i wewnętrznym poczesnym miejscu – jest powiadamiany o wszystkim, nawet przez zmysły, i wszystko ocenia. I nic nie jest ponad nim, któremu wszystko jest poddane, nic – oprócz Boga.

50. Lecz w tym wszystkim, o czym tak wiele mówiłem, nie śmiem uznać, żebym powiedział coś, co by było godne tej najwyższej i niewyraźnej Trójcy. Raczej wyznaję, że to przedziwne poznanie przewyższa me siły i że nie mogę wznieść się do niego (Ps 138, 6).

O duszo moja, jak ci się wydaje, gdzie jesteś, gdzie leżysz lub stoisz, zanim Ten, który okazał miłosierdzie dla wszystkich nieprawości twoich, nie uleczy cię z wszelkiej niemocy (Ps 102, 3)? Zapewne rozpoznajesz, żeś w tej gospodzie, do której Samarytanin zaprowadził 1097 znalezionej przez siebie, poranionej i ledwie żywej człowieka (Łk 10, 30–34).

W każdym razie wiele rzeczy prawdziwych widziałaś. Nie tymi wprawdzie oczami widziałaś, które postrzegają barwne przedmioty, ale tymi, dla których Psalmista prosił: „Aby me oczy prawdę widziały” (Ps 16, 2). Tak, wiele rzeczy prawdziwych widziałaś i rozpoznawałaś je w blasku oświecającej ciebie jasności.

Wzniesź oczy ku samej światłości i wpatruj się w nią, jeżeli możesz, a zobaczysz czym zrodzenie Słowa Bożego różni się od pochodzenia Jego Daru. Pojmiesz, dlaczego Syn Jednorodzony mówi nie o zrodzeniu (bo wtedy byłby Jego bratem), ale o pochodzeniu Ducha Świętego; dlaczego – będąc współistotną jakąś wspólnotą Ojca i Syna – Duch Ich obu nie może nazywać się Ich synem.

Lecz nie możesz jeszcze wpatrywać się w tę tajemnicę dla jej jasnego i wyraźnego oglądania. Wiem, że nie możesz. Mówię to, samemu sobie to mówię: wiem, że nie mogę. A jednak wzrokiem ducha dostrzegłaś w sobie triadę, w której rozpoznajesz już obraz tej najwyższej Trójcy, której nie możesz jeszcze oglądać. Zobaczyłaś, że jest w tobie słowo prawdziwe, które się rodzi z twojego poznania, kiedy wyrażamy to, co wiemy, chociaż nie wymawiamy wówczas ani nie przedstawiamy sobie w myśli słów należących do jakiegoś języka, lecz z tego, co znamy, kształtuje się nasza myśl; kiedy w wewnętrznym wzroku myślącego obraz najzupełniej jest podobny do tego, co się zawiera w pamięci i te dwa człony są jakby rodzicielem i zrodzonym, połączonymi trzecim członem, to jest wolą.

Wola wywodzi się z duszy myślącej (gdyż nikt nie chce tego, czego w ogóle nie zna i nie wie, czym to jest i jakie jest). Nie jest ona jednak obrazem myśli. Na tym właśnie polega pewna różnica pomiędzy rodzeniem a pochodzeniem, gdyż co innego znaczy oglądać coś myślą, a co innego wolą pragnąć czegoś albo czymś się rozkoszować, jak to widzi i rozróżnia ten, kogo na to stać.

Mogłaś to i ty także, duszo moja, chociaż nie mogłaś i nie możesz dostatecznie wytłumaczyć słowami tego, co ledwie dostrzegalaś wśród mgieł materialnych obrazów przesuwających się ustawicznie w myśli człowieka. Lecz ta światłość, którą ty nie jesteś, i to tobie pokazuje, że czym innym są bezcielesne obrazy przedmiotów materialnych, a czym innym prawda ujmowana przez inteligencję.

To i inne równie pewne rzeczy pokazała owa światłość twojemu wewnętrznemu wzrokowi. Czemu więc nie możesz widzieć samej prawdy, utkwivszy w niej wzrok ducha? Czemu, jak nie z powodu słabości? A cóż za przyczyna niemocy, jeśli nie w grzechu? Kto zatem uzdrowi cię z wszelkiej twojej niemocy, jeśli nie Ten, kto zmiłował się nad twoją nędzą?

Lepiej więc, żebym tę księgę zakończył raczej modlitwą niż rozumowaniem.

Modlitwa końcowa

XXVIII. 51. Panie, Boże nasz, wierzymy w Ciebie, Ojca, Syna i Ducha Świętego. Bo nie mówiłaby Prawda: „Idąc tedy, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19), gdybyś Trójcą nie był. I nie kazałbyś nas chrzcić w imię Tego, który by nie był Panem i Bogiem. Głos Boży nie mówiłby: 1098 „Słuchaj Izraelu! Pan, Bóg nasz, Pan jeden jest” (Pwt 6, 4), gdybyś nie był Trójcą, a jednocześnie jedynym Panem i Bogiem.

Gdybyś Ty, Boże Ojczy, nie różnił się od Syna, to znaczy Słowa Twego i Jezusa Chrystusa, ani od Waszego Daru, Ducha Świętego, nie czytali byśmy w Piśmie św. prawdy: „Posłał Bóg Syna swego” (Ga 4, 4; J 3, 17), ani Ty, Jednorodzony, nie mówiłbyś o Duchu Świętym: „Którego Ojciec pośle w imię moje” (J 14, 26) i „Którego ja wam pošlę od Ojca” (J 15, 26). Trzymając się tej zasady wiary kierowałem całym swoim wysiłkiem; nie szczędziłem własnych sił i liczyłem na Twoją pomoc, aby szukać Ciebie. Pragnąłem widzieć siłami umysłu to, w co uwierzyłem. Wiele dociekałem, wiele pracowałem. Panie, Boże mój, jedyna nadziejo moja, wysłuchaj mnie, abym nie uległ zmęczeniu i nie zaniechał poszukiwania Ciebie, ale bym zawsze gorliwie szukał Oblicza Twego. Ty sam daj mi siły na poszukiwanie. Tyś bowiem pozwolił, abym Cię znalazł, Tyś mi dał nadzieję, że odnajdę Cię coraz więcej. Przed Tobą jest moc i niemoc moja: moc zachowaj, niemoc ulecz. Przed Tobą jest wiedza moja i niewiedza; w bramie przez Ciebie uchylonej przyjmij mnie. U drzwi zamkniętych, kiedy pukam, otwórz mi. Niech o Tobie pamiętam, niech Ciebie zrozumiem, niech Ciebie pokocham. Wzmocnij we mnie te trzy dziedziny, aż mnie do cna odtworzysz.

Wiem, że jest napisane: „W wielomówności nie obejdzie się bez grzechu” (Prz 10, 19). Obym mówił tylko głosząc słowo Twoje i chwalać Ciebie! Nie tylko uniknąłbym grzechu, ale zyskałbym dobrą zasługę, nawet dużo mówiąc w ten sposób. Bo człowiek, którego szczęściem Ty jesteś, nie mógłby nakazywać grzechu prawdziwemu synowi swej

wiary, do którego pisze: „Głoś słowo. Nalegaj w porę i nie w porę” (2 Tm 4, 2). Czyż można powiedzieć, że nie mówił on wiele, ten, który nie tylko w porę, ale i nie w porę nie przemilczał słowa Twego, Panie? Lecz nie było to zbyt wiele słów, skoro były tylko konieczne. Wybaw mnie, Panie, od wielomówstwa, z powodu którego cierpię w głębi duszy tak nędznej wobec Ciebie, ale uciekającej się do Twego miłosierdzia. Nie milknę bowiem myślami, nawet jeśli głos milczy. Gdybym nie myślał nic poza tym, co Tobie jest miłe, nie prosiłbym Ciebie, ażebyś mnie uwolnił od wielomówstwa. Lecz wiele jest moich myśli takich, jakie znasz, „myśli człowieka, że są marne” (Ps 93, 11). Daj mi, ażebym się na nie nie godził; a kiedy mnie pociągają, daj mi je odrzucać, i niech się na nich, jakby zasypiając, nie zatrzymuję⁴³. Niech nie mają nade mną takiej władzy, by miały stać się źródłem choćby najmniejszej części mego działania. W każdym razie niech moje sądy i moje sumienie będą od nich chronione Twoją opieką. Mędrzec

⁴³ Stałą obawą mężów oddanych służbie Bożej było, żeby nie uchodzić za mędrców świeckich. Hieronim wyrzekał się swego „cyceronianizmu” (*List* 22, 30 opowiada słynny jego „sen”, tłum. J. Czuj, t. I, Warszawa 1952, str. 146). Taki sam prąd nurtował na Wschodzie, ale pod wpływem Orygenesza, największy z Ojców greckich, wielcy Kapadocjanie, mimo że sami wyrzekli się przyjemności wypływających z uprawiania kultury świeckiej, bardzo żywo zachęcali młodzież do zdobywania tej kultury jako podstawy do wyższych osiągnięć w zrozumieniu Pisma św. i prawd objawionych. Słynna jest Homilia św. Bazylego „Do młodzieży” o tym, jak należy z pożytkiem czytać dzieła autorów pogańskich (P. G. 31, 563–590); tłum. T. Sinko, *Wybór...*, Kraków 1947, str. 213–230). Słynne także poematy św. Grzegorza z Nazjanzu do Nikobulosa, II, II, 4 i 5 (P. G. 37, 1505–1541) i Seleukosa II, II, 8 (*ibidem* 1577–1599):

„Kiedy młodość moja to wszystko opanuje, tzn. kiedy dojdę poprzez logikę i poprzez oglądanie zjawisk naturalnych przyrody do niewyrażalnego wycucia Boga, kiedy już przestudiuję i zrozumieć tak jak starożytni mędracy to, co zwyktemu śmiertelnikowi nie jest dostępne, wtedy przyłożę swój umysł do ducha Bożego i pójdę śladami tych ukrytych piękności, aby zbliżyć się do prawdziwej światłości. Ułożę sobie zasady życiowe za pomocą i pod przewodnictwem Chrystusa, którego obieram sobie za towarzysza [w tym poszukiwaniu]; już nie będę oglądał z daleka jakby w zwierciadle błędnych obrazków prawdy, ale uchwycę samą prawdę oczyma bez zasłony, tę prawdę, której pierwszym i zasadniczym pierwiastkiem jest Trójca Święta – czczona jako Bóg jedyny, jako jedyne światło w trzech równych promieniach”.

Do Seleukosa: „Ćwicz i wygładzaj sobie umysł, zapoznaj się głębiej z poetami, z komentarzami historyków, z przykładami gładkiej wymowy oratorów, z subtelnymi myślami filozofów. Unikaj cierni, zrywaj róże. To jest pierwsza z zasad w studiach świeckich... A kiedy dostatecznie sobie wyćwiczysz umysł w literackich dyscyplinach... zabierz się do ksiąg natchnionych”.

pewien ⁴⁴ mówiąc o Tobie w swej księdze, powiada: „Wiele mówimy, lecz nie dosiegamy go doskonałością wszelkich naszych mów: To On” (Syr 43, 27).

Skoro przyjdziemy do Ciebie, ustanie ta wielość słów (por. 1 Kor 13, 8), które wypowiadamy, nie dosiegając Ciebie, Ty jeden będziesz wszystko we wszystkim (1 Kor 16, 28) i bez końca będziemy wypowiadali jedno, chwalać Cię w jedności i w Tobie stawszy się jednością (J 17, 21), Panie Boże jedyny, Boże Trójco; cokolwiek powiedziałem w tych księgach z Twego, niech uznają to i Twoi; jeśli coś z mego, przebacz Ty i Twoi niech przebaczą. Amen ⁴⁵.

⁴⁴ „Eklezjastyk” tzn. mąż Kościoła, czyli oddany społeczności i przez nią uznany jako swój. Dla starszych Ojców był to tytuł najbardziej zaszczytny. Orygenes np. nie chciał żadnego innego tytułu.

⁴⁵ P. L. Suppl. II, 1543 podaje inną modlitwę św. Augustyna, która wygląda na przeróbkę średniowieczną.

POSŁOWIE

*Quaerite faciem eius semper –
Szukajcie zawsze Jego oblicza.*

(Ps 104, 4; *De Trinitate* I. III, 5)

1 Na całej przestrzeni wieków człowiek zawsze szukał Boga. A gdy nie starczało sił, aby Go odnaleźć, to sam sobie stwarzał bogów na swoją modłę. Zasadniczo umysł ludzki może odczytać ślady Boga w stworzeniu i św. Paweł pisze do Rzymian (Rz 1–3), że Go nie odnaleziono. Ale jesteśmy tak zajęci sprawami ziemskimi, tak zużywamy swoje siły na trudy i prace w różnych kierunkach, że brak nam energii na zgłębienie prawdziwej natury Bożej. Dlatego miłosierdzie Boże pochyliło się nad światem i stopniowo – w miarę postępów ludzkiego umysłu – objawiał się Bóg aż do chwili, kiedy sam zstąpił do nas, aby nas o Sobie pouczyć: „Boga nikt nigdy nie widział, dopiero Jednorodzony – też Bóg – wpatrzony w głębię Ojca nam Go opowiedział” (J 1, 18).

Mistrzowskie dzieło św. Augustyna – pisane przez dwadzieścia lat – nie zrodziło się spontanicznie. Powstało wskutek odczuwanej wówczas potrzeby jakiegoś syntetycznego wykładu nauki o centralnym dogmacie naszej wiary, a biskup Hippony był szczególnie przygotowany przez swoje wykształcenie i przez swoje dary pedagogiczne do ułożenia takiej syntezy.

Zasadniczo spory ariańskie już były skończone, ale dla zrozumienia pewnych aluzji i wywodów naszego autora dobrze będzie przypomnieć etapy precyzowania się dogmatu o Trójcy Świętej na tle bujnego życia religijnego i politycznego IV wieku.

W roku 362, po czterdziestu latach walk – nie zawsze czysto ideologicznych – o dogmat ogłoszony na pierwszym soborze powszechnym w Nicei, zaświtała jutrzienka triumfu dla ortodoksyjności katolickiej. Arianizm, który odrzucał

naukę o równości Osób w Trójcy Świętej, uznając praktycznie tylko Ojca jako Boga z natury, zostanie ostatecznie pokonany dopiero na drugim soborze powszechnym (w Konstantynopolu – 381 r.). Ale ten drugi uroczysty zjazd biskupów z całego Imperium Rzymskiego mógł się odbyć dzięki temu, że przez lat czterdzieści działał po całym Imperium na przeróżnych jego terenach, gdzie przebywał na wygnaniu, patriarcha Aleksandrii Atanazy, zwany Wielkim. Na wiosnę roku 362, w przerwie między trzecim a czwartym wygnaniem Atanazego, korzystając ze zmiany cesarza – Konstancjusza († 361), arianina – na Juliana „filozofa”, kilkunastu biskupów spotyka się w Aleksandrii, aby omówić sposoby przywrócenia pokoju w gminach chrześcijańskich, po jego zakłóceniu wszczętym na tle sporów arianских i osobistych zawiści. Historyk Rufin z Akwilei nazwie te obrady „Soborem Wyznawców”¹, ponieważ zebrali się tam biskupi prześladowani przez Konstancjusza. Poza dekretami dyscyplinarnymi o decyzjach nacechowanych wielkim miłosierdziem – wszyscy odstępcy mają otrzymać rozgrzeszenie, jeśli odprawią nadaną im pokutę – próbowano tam po raz pierwszy uzgodnić słownictwo teologiczne w omawianiu dogmatu o Trójcy Świętej.

2 Niełatwo jest dokładnie ustalić, jakie były pojęcia różnych stronnictw, gdyż wiele pism z tych odległych czasów zaginęło. To, co się zachowało, nieraz jest nacechowane niechęcią lub sympatią do osób występujących w obronie danej nauki. W Aleksandrii przedstawiciele Wschodu doszli po raz pierwszy do porozumienia z przedstawicielami Zachodu. Atanazy bowiem, dzięki swoim długotrwałym pobytom na Zachodzie – w Trewirze, w Rzymie, w Galii – doskonale opanował język łaciński. Słownictwo łacińskie, które wyrażało dogmat o „jednej istocie Bożej w trzech Osobach”, nie pokrywało się z greckim. Ustalono, że każdy będzie mógł używać swojej terminologii, byleby rozumiał to samo, mianowicie prawdę ustaloną na Soborze Nicejskim, że Chrystus Syn Boży jest Bogiem w tej samej mierze, co

¹ *Historia Ecclesiastica*, I. 28, P. L. 21, 498 B.

Ojciec, i że Duch Święty posiada także naturę Boską na równi z Ojcem i Synem, a razem są jednym Bogiem².

Atanazy nie nauczał³ nigdy czegoś innego. To samo utrzymywał najgorętszy jego zwolennik na Zachodzie, św. Hilary, biskup Poitiers (315-367), pierwszy doktor Kościoła łacińskiego, który dzięki wygnaniu na Wschód zapoznał się z teologią grecką i starał się uzgodnić terminologię obu światów⁴. Jego dzieło o Trójcy Świętej⁵ jest pierwszą syntezą teologiczną, którą nie pogardzi sam Augustyn⁶.

² Oto np. w jaki sposób omawia sprawę GRZEGORZ Z NAZJANZU w swojej mowie pochwalnej na cześć św. Atanazego (*Mowa* 21, 35, P. G. 35, 1124-1125):

„Dodam jeszcze coś, co wielce się przyda w naszych czasach tak obfitych w spory. Oby posłużyło za naukę postępowanie Atanazego. Tak np. jest z wodą: nie tylko ubywa tego, co ręka zaczerpnie, ale także ginie to, co między palcami wycieknie. Tak samo [w dyskusjach] odrzuca się nie tylko to, co jest niezgodne z świętą prawdą, ale nawet elementy najświętsze. Gdyby tematem dyskusji były opinie bardzo ważne i godne zastanowienia, to jeszcze można się zastanawiać, ale dyskutuje się o słówkach, które wyrażają inaczej tę samą myśl.

A więc u nas [Greków] mówi się z pobożnością o jednej istocie i o trzech hipostazach – pierwsze słowo wyraża jedną naturę Bożą, drugie – potrójne właściwości. Tak samo myślano w Italii, ale z powodu ubóstwa ich języka i braku słów nie mogli oni rozróżnić hipostazy [substancji] od istoty i wprowadzili pojęcie trzech Osób, aby nie przyjmować trzech istot. I co się stało? – Coś, co by było bardzo śmieszne, gdyby nie aż tak godne pożałowania. Okazała się bowiem różnica wiary tam, gdzie był tylko spór o jakiś dźwięk. Wymyślano od sabelian zwolennikom trzech Osób, od arian zwolennikom trzech hipostaz: widma wywołane przez ducha sprzeczki. I proszę, co dalej? – Dodało się trochę kwasów jak zwykle w sporach i nastąpiło niebezpieczeństwo rozdarcia sylabami całego świata.

Widział to i słyszał św. Atanazy i jako prawdziwy mąż Boży, a wielki kierownik dusz, myślał, że nie może pozwolić na tak nieprzystojne i tak niemądre rozdarcie Mądrości. Postanowił zastosować w tej chorobie leczenie na własny sposób. A jak to uczynił? – Zwołał obie strony z wielką dobrocią i życzliwością, zbadał dokładnie, co wyrażały ich sformułowania, a stwierdziwszy, iż zgodne są ich przekonania, a nauka wierna przekonaniom, zostawił każdego przy swoich wyrazach, a połączył ich w rzeczywistości”.

Oficjalne streszczenie akt „Soboru Wyznawców” w postaci *Listu do Antiocheńczyków* (*Tomus ad Antiochenos*, P. G. 26, 796), podpisanego przez wszystkich obecnych, potwierdza to opowiadanie św. Grzegorza z Nazjanzu.

³ Chociaż pojawiły się w naszych czasach pewne zastrzeżenia co do jego nauki o ludzkiej naturze Chrystusa. Zob. np. A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, w: *Das Konzil von Chalkedon I*, Würzburg 1951, str. 68-102; I. ORTIZ DE URBINA, *L'anima umana di Cristo secondo S. Atanasio*, w „*Orientalia Christiana Periodica*” 20 (1954), str. 26-43; P. GALTIER, *Saint Athanase et l'âme du Christ*, w „*Gregorianum*” 36 (1955), str. 553-589.

⁴ W *De Synodis*, P. L. 10, 479-548.

⁵ *De Trinitate*, P. L. 10, 26-472.

⁶ Np. powołuje się na niego m. in. w *De Trinitate*, VI. X, 11-12. P. L. 42, 931; XV. III, 5, P. L. 42, 1059.

Jednak bezpośrednimi spadkobiercami myśli Atanazego będą trzej najwięksi Ojcowie Kościoła Wschodniego, tzw. Kapadocjanie – mianowicie Grzegorz z Nazjanu (329–385), zwany Teologiem, patriarcha Konstantynopola, jego przyjaciel Bazyli Wielki (329–379), biskup Cezarei Kapadockiej, i brat tego ostatniego Grzegorz, biskup Nissy (335–395), który wystąpi jako najwybitniejszy teolog na Soborze Konstantynopolskim (381). Nastąpił już wówczas spokojniejsze dla Kościoła czasy za cesarza Teodozjusza. Na Zachodzie św. Ambroży (339–397), biskup Mediolanu, którego Augustyn uważał za swego ojca w wierze, rozpowszechnia naukę Ojców kapadockich. Aby jednak dojść do tego ostatecznego triumfu, potrzebna była wytrwała walka Atanazego przeciw Ariuszowi i jego zwolennikom.

Na przestrzeni jednego stulecia – od roku 318, kiedy to Ariusz po raz pierwszy zaczyna rozsiewać niepokój w duszach przez swoją naukę głoszoną w kościele Baukalis na przedmieściach Aleksandrii, aż do 425 roku, kiedy Augustyn – już po napisaniu swojego traktatu o Trójcy Świętej (399–419) – stawia czoło duchowym przywódcom plemion barbarzyńskich zakażonych arianizmem⁷, herezja arianśka przybiera różne formy. Pokolenia różnie pojmują myśl Ariusza, a nawet zupełnie odnawiają jego myśl w zależności nie tylko od swojej formacji myślowej, ale nawet od okoliczności politycznych czy potrzeb społecznych.

Ponieważ postaci herezjarchów występują raz po raz w aluzjach zawartych w pierwszej części traktatu św. Augustyna, przeto przedstawimy w zarysie główne etapy arianśkiego błędzenia.

I. ARIUSZ I WALKA O WIARĘ NICEJSKĄ

3 Ariusz (256–336), kapłan aleksandryjski, ale pochodzenia libijskiego a wykształcenia syryjskiego, cieszy się u wiernych swojego Kościoła wielkimi wpływami dzięki surowości obyczajów i darowi wymowy. Jednak około

⁷ Zob. P. L. 42, 709–742; oraz niżej n. 39.

roku 318 napływają do biskupa Aleksandra skargi na jego naukę o Synu Bożym. Po kilku upomnieniach, po dochodzeniu hiszpańskiego biskupa Hozjusza z Kordoby, doradcy cesarskiego do spraw religijnych, Ariusz zostaje potępiony przez miejscowy synod wszystkich stu biskupów egipskich. Opuszcza Aleksandrię i znajduje schronienie u swoich syryjskich przyjaciół, biskupa Euzebiusza z Cezarei, słynnego historyka Kościoła, i Euzebiusza z Nikomedii, „prymasa” wschodniej części Cesarstwa. Mając takich protektorów organizuje sprytną propagandę, która sięga nawet do warstw ludowych. Rozpisuje listy, wyznania wiary i układa dzieło pt. *Talia* (po grecku „Uczta”), w którym proza jest przeplatana wierszami i piosenkami. We wszystkich portach syryjskich marynarze rozpowszechniają te piosenki^a.

1. Ariusz

Nauka Ariusza^a: „Wyznajemy jedyne Boga, jedyne nie zrodzonego, jedyne wiecznego, jedyne, który jest bez początku i jest jedynym prawdziwym Bogiem”. W tym wyznaniu wiary, pozornie ortodoksyjnym, zawarty jest logicznie cały arianizm. Jeśli bowiem z założenia Bóg jest nie zrodzony (*agennetos*), to nie może być mowy o jakimś przedwiecznym rodzeniu, w którym by Bóg bez podziału i zmiany w Sobie udzielał własną swoją istotę. Tym samym Syn zrodzony z Ojca nie może być Bogiem prawdziwym. A zatem jest stworzony. Oto prawda logiczna, którą Ariusz wyprowadził z postulatu racjonalnego, nie trzymając się Bożego Objawienia. Dalsze twierdzenia zawarte w *Talii*:

– Syn nie jest wieczny: „Bóg nie był wiecznie Ojcem... Syn nie może być Bogiem, skoro był czas, kiedy nie ist-

^a Fragmenty znajdujemy u św. ATANAZEGO, *Contra Arianos*, I, 5, 6, 9, P. G. 26, 22 n. *De Synodis*, 15, P. G. 26, 708. Wydanie krytyczne: G. BARDY, autor znanego *Żywota św. Augustyna*, w: *Recherches sur Lucien d' Antioche*, L. II, rozdz. 2; tłumaczenie francuskie: A. D'ALES, *Le dogme de Nicée*, Paris 1926, rozdz. 2.

^a Zob. J. TIXERONT, *Histoire du dogmes*, t. 2, Paris 1909, rozdz. 2, str. 19–30. Wyznanie wiary Ariusza u ATANAZEGO, *De Synodis*, 16, P. G. 26, 710; u EPIFANIUSZA, *Panarion*, 69, 7; u HILAREGO, *De Trinitate*, IV, 12; VI, 5.

niał. Nie mógł bowiem istnieć, kiedy nie był zrodzony”¹⁰.

– Syn został stworzony z niczego z woli Boga, aby stać się narzędziem dzieła stworzenia. Jest jedną z władz Bożych¹¹.

– Jest nie Bogiem prawdziwym, „współistotnym” Ojcu, a tylko Synem Bożym przez udzielenie łaski¹².

– Jest niedoskonały. Wprawdzie w swoim wyznaniu wiary skierowanym do Aleksandra, patriarchy aleksandryjskiego, Ariusz oznajmia, że Syn jest „zrodzony przedwiecznie, jako doskonale stworzenie Boga, niezmiennie i nieskazitelne”, ale nie mówi, że jest wieczny i bez początku. Występuje tutaj w greckim języku gra słów: *gennetos* – zrodzony, i *genetos* – stworzony. Dla Ariusza Syn Boży jest podległy niedoskonałościom istoty stworzonej, podlega bowiem Bogu; nie zna doskonale ani Ojca, ani Siebie samego; całą wielkość swoją bierze z woli Ojca; „jest z natury zmienny, jak i my wszyscy; dobry jest tylko z własnej wolnej woli”¹³.

Odpowiedzią na ten bunt umysłu kierującego się wyłącznie kryteriami suchej logiki był pierwszy sobór powszechny zwołany przez cesarza Konstantyna w roku 325 w Nicei, na obszarze Azji Mniejszej, blisko wybrzeża przeciwległego Konstantynopolowi. Ariusz bowiem – zrehabilitowany przez jeden miejscowy synod w Nikomedii i drugi w Cezarei – wrócił triumfalnie do Aleksandrii, gdzie zaczął podburzać lud wierzący. Cały Wschód, podzielony na dwa obozy, zapala się do walki. Ale Konstantyn pragnie pokoju

¹⁰ Zob. ATANAZY, *Mowa I przeciw arianom*, 5, P. G. 26, 22. List Ariusza do Euzebiusza z Nikomedii – u św. EPIFANIUSZA, *Panarion, Herezja*, 69 n. 6, P. G. 42, 209–212.

¹¹ „Ponieważ wszystko powstało z niczego, samo Słowo Boże z niczego zostało stworzone... A ponieważ Bóg chciał potem nas stworzyć, stworzył wpierw jednego, którego nazwał Słowem, Mądrością i Synem, aby nas przez niego stworzyć” (ATANAZY, *Mowa I*, P. G. 26, 23).

¹² „Poza tym odważył się twierdzić, że Słowo nie jest prawdziwie Bogiem, aczkolwiek mówi się o Nim Bóg, nie jest jednak prawdziwym Bogiem, a tylko przez łaskę otrzymał udział [w Bóstwie] nie różniąc się od innych stworzeń. Posiada tylko miano Boga... ale Słowo jest gruntownie różne [od Boga] i różni się naturą od Ojca” (ATANAZY, *ibid.*).

¹³ ATANAZY, op. cit., P. G. 26, 22–23; *De Synodis*, 15, P. G. 26, 707–710.

i przyjmuje podsunętą przez Hozjusza myśl zwołania soboru powszechnego. Poczta cesarska zwozi biskupów z całego Imperium, w większości jednak ze Wschodu, w liczbie około trzystu (tradycyjna cyfra 318 pochodzi z Pisma Świętego, Rdz 14, 14). Uroczystą mową 20 maja cesarz otwiera sobór. Mimo opozycji maleńkiej grupy zwolenników Ariusza – siedemnastu biskupów pod przewodnictwem dwóch Euzebiuszów – Ojcowie soboru odrzucają ze zgorszeniem twierdzenia herezjarchy. Lecz samo spisanie wyznania wiary stawia trudności natury protokolarnej. Euzebiuszowi z Cezarei nie udaje się otrzymać zatwierdzenia tekstu, który podsuwa Ojcom soboru. Wprowadzono zasadniczą zmianę w zaprojektowanym przez niego wyznaniu wiary, mianowicie słówko „*Homoousios* – współistotny”. Ustalony tekst podpisują wszyscy obecni z wyjątkiem dwóch, których skazano natychmiast na wygnanie¹⁴. Sobór zamyka swoje posiedzenie wielkimi uroczystościami dnia 19 czerwca 325 roku¹⁵.

2. Symbol Nicejski

4 Symbol Nicejski¹⁶ zawiera wyznanie wiary uzupełnione formułą potępienia, „anatematyzmem”.

Wyznanie wiary wyraża przeciw herezji ariańskiej, w jakim znaczeniu Jezus Chrystus jest Synem Bożym. Podkreślić trzeba wyrazy następujące:

– *Filium Dei* – Syn Boży. Sobór wolał to wyrażenie niż określenie *Verbum Dei* (*logos*) – Słowo Boże, które jest mniej ewangeliczne i trąci filozofią helleńską, a jest zawarte w Symbolu Cezarejskim.

– *Natum ex Patre unigenitum, hoc est de substantia Patris* – zrodzony z Ojca jako Jednorodzony Syn, tzn. z jego

¹⁴ Mianowicie dwóch Libijczyków: Secundusa bpa Ptolemaidy i Teonasa bpa Marmaryki.

¹⁵ O hipotezie ponownego posiedzenia Soboru w 327 r. (E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, Berlin 1959, str. 205) zob. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Deux Apologies*, Paris 1958, Appendice I, str. 169 (S. C. 56).

¹⁶ Autentyczny tekst grecki i tłumaczenie łacińskie w Dz. 54. Por. J. ORTIZ DE URBINA, *Textus symboli Nicaeni*, „Orientalia Christiana Periodica” II (1936), str. 330.

istoty (po grecku *ousia*). Słowa te wyrażają niewątpliwie, że Syn pochodzi od Ojca nie jako stworzenie ani jako Syn przybrany, ale jako jedyny zrodzony z samej substancji Ojca: prawdziwy Syn Boży z natury.

– *Deum de Deo, lumen de lumine* – Bóg z Boga, światłość z światłości. Pochodzenie Syna, jego „procesja” – według określeń teologów (od słowa łacińskiego *pro-cedere*) – jest uwydatnione przez analogię ze światłem, jak to pięknie objaśnia Ojcowie greccy, Bazyli i obaj Grzegorz¹⁷. Tę analogię stanowczo potępiał Ariusz¹⁸, mimo że jest za pożyczona z Pisma św.¹⁹.

– *Deum verum de Deo vero* – prawdziwy Bóg z prawdziwego Boga. Syn jest rzeczywiście Bogiem w najściślejszym tego słowa znaczeniu, a nie przez analogię. To twierdzenie wyklucza myśl, że mógłby być niższy od Ojca w Bóstwie.

– *Natum non factum* – zrodzony nie stworzony. Sposób pochodzenia Syna formalnie różni się od sposobu, w jaki stworzenia pochodzą od Boga.

– *Unius substantiae cum Patre* – o wspólnej istocie z Ojcem. Istnieje tylko jedna istota Boża, a Syn ją posiada na równi z Ojcem. Jest *homousios*, nie *homoiousios* (z istoty podobnej do istoty Ojca), jak będą twierdzić semi-arianie. Ten wyraz był jasny i godził bezpośrednio w herezję. Jego stosowanie jednak nie było całkiem roztropne ze względu na okoliczności, w których powstał. Nie tylko nie występuje on w Piśmie św.²⁰, ale został użyty po raz pierwszy przez herezjarchę Pawła z Samosaty, potępionego na miejscowych synodach w Antiochii (264 i 268) za tzw. modalizm²¹. Sam wyraz pochodzi od Orygenes, który z kolei

¹⁷ Np. BAZYLI, *Contra Eunomium*, II, P. G. 29, 629, 637; GRZEGORZ ZNISSY, *Contra Eunom.*, I, P. G. 45, 414; GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowa 31* (Teologiczna V), 32, P. G. 36, 169.

¹⁸ Św. ATANAZY, *De Synodis*, 15, P. G. 26, 710.

¹⁹ Mdr 7, 26; J 1, 9; Hbr 1, 3. Zob. *De Trinitate*, IV, XX, 27.

²⁰ Jednak niektórzy zwolennicy Soboru Nicejskiego chcieli udowodnić, że to słowo znajduje się w Piśmie św. (Hbr 1, 3).

²¹ Zob. ATANAZY, *Expositio fidei*, P. G. 25, 204A (ed. H. Nordberg, Helsinki 1962, str. 51); *De Synodis*, P. G. 26, 772 C.

W „modalizmie”, czyli sabelianizmie istnieje tylko jedna osoba Boża (*prosopon*), w której możemy rozróżnić mądrość (*sophia*) i słowo (*logos*). To ostatnie może być

zapożyczył go od neoplatoników²² i używa go w kontekście nietrynitarnym. Walka rozpęta się wokół tego wyrazu, który dzięki działalności św. Atanazego i samą siłą rzeczy stanie się streszczeniem dogmatu nicejskiego. Jeden z przyjaciół Atanazego, Marcell z Ancyry, wymyśli skomplikowaną teorię, która u jego ucznia Fotyna z Sirmium przeobrazi się w jaskrawy adopcjanizm²³. To oczywiście nie ułatwi zadania Atanazemu.

– *Et in Spiritum Sanctum* – i w Ducha Świętego. Sobór wyznaje Bóstwo trzeciej Osoby Bożej, ale nic szczególnego na ten temat nie wspomina, ponieważ nie było otwartego sporu w tej sprawie. Ariusz jednak utrzymywał, że „istoty Ojca, Syna i Ducha Świętego są naturalnie podzielone, obce sobie, bez kontaktu ni łączności między sobą”²⁴.

Anatematyzm potępia pięć zasadniczych haseł arianizmu, aby uzupełnić wyznanie wiary. Ale niestety używa w tym samym znaczeniu wyrazów *substantia-hypostasis* i *essentia-ousia*. Ten brak ścisłości wyrażen będzie także źródłem nieporozumień: na Zachodzie bowiem wyrazy łacińskie *substantia* i *essentia* są równoznaczne, natomiast wyraz grecki *hypostasis* na Wschodzie przyjmie stopniowo znaczenie „osoby”.

nazwane Synem, jako że jest odwiecznie wypowiedziane i zrodzone. Jasne jest, że takie „Słowo” nieosobowe będzie współistotne Ojcu (*homoousios*). Gdyby jednak było istotą (*ousia*) różną i jednakowo Bożą – więc współistotne Ojcu w tym znaczeniu, że posiada istotę identyczną, tak jak dwoje ludzi posiada jedną i tę samą naturę – trzeba by na mocy zasad o partycypacji, głoszonych przez filozofię platońską przyjąć jakąś istotę (*ousia*) wyższą, od której pochodziliby i Ojciec, i Syn. W myśli Pawła z Samosaty Syn nie posiada własnej osobowości, a Słowo wcielone w Jezusie jest tylko nieokreśloną władzą Bożą przebywającą w człowieku Jezusie jak w świątyni.

Modalizm jest ostatecznie tylko nowym wydaniem starych herezji z poprzedniego stulecia, mianowicie „adopcjanizmu”, potępionego przez papieża Wiktora, oraz „monarchianizmu” Sabeliusza, Praxeasa i Noetusa, zwalczanych przez Tertuliana.

²² U PLOTYNA, *Enneada* IV, 4, 28, wyd. Henry-Schwyzer, t. II, Paris-Bruxelles, str. 114, w. 55 (tłum. Krokiewicz, t. II, Warszawa 1959, str. 103); *Enn.* IV, 7, 10 (wyd. H-S, str. 214, w. 19; tłum. Krokiewicz, str. 181).

²³ Zob. J. TIXERONT, *Hist. des dogmes*, II, Paris 1909, str. 38–41 (por. SOKRATES, *Hist. Eccl.*, I, 36, P. G. 67, 172–173; EPIFANIUSZ, *Panarion, Herezja* 72, P. G. 42, 281–303).

²⁴ ATANAZY, *Mowa I przeciw arianom*, P. G. 26, 23.

3. Walka o Symbol Nicejski

5 Opozycja wystąpi jawnie, gdy tylko biskupi wrócą do swoich gmin. Po śmierci Konstantyna powstaje otwarta walka, która zakończy się II soborem powszechnym w Konstantynopolu za panowania Teodozjusza (381). Przyczyny opozycji i walki są potrójne: brak precyzji w sformułowaniach Symbolu, polityczna i dialektyczna zrzeczność biskupów arianських oraz interwencje władzy świeckiej w sprawach wiary.

W sformułowaniu Symbolu nie ma wyraźnego określenia Bóstwa Ducha Świętego i jego pochodzenia. Ojciec, Syn i Duch Święty nie są nazwani Osobami. Szczególnie niejasność pojęć zawartych w wyrazach *hypostasis* i *ousia* wywoła „walkę w ciemnościach”²⁵. Będzie się wydawało, że potępiając tych, którzy utrzymują – na Wschodzie, w języku greckim – że Syn jest „z innej hipostazy” niż Ojciec, Symbol Nicejski przyjmuje tylko jedną Osobę Bożą. Łatwo będzie potępić jego obrońców jako zwolenników nauki Sabeliusza. Odwrotnie, w świecie łacińskim nie przyjmie się formuła grecka Ojców kapadockich o „jednej istocie w trzech hipostazach”, ponieważ hipostaza dla nich utożsamia się z substancją czyli istotą²⁶.

Co do postawy biskupów, to za wyjątkiem dwóch Libijczyków, wszyscy biskupi obecni w Nicei podpisali Symbol wiary – niektórzy z obawy przed karnymi konsekwencjami. Po zamknięciu soboru, gdy tylko Konstantyn wyjechał, trzech biskupów odwołało swoje podpisy, a między nimi Euzebiusz z Nikomedii i sam biskup Nicei, Teognis. Inni, jak Euzebiusz z Cezarei, udzielili swoim wiernym objaśnienia o zabarwieniu arianским²⁷; jeszcze inni pomijali

²⁵ „Nychtomachia” mówi historyk SOKRATES, który jest echem św. Atanazeo (*Hist. Eccl.*, I. 23, P. G. 67, 141). Wyraz *prosopon*, maska teatralna, nie oznacza jeszcze wówczas osoby. W języku łacińskim *persona* ma to samo znaczenie „maski” w języku potocznym, ale w języku prawniczym, jak to widzimy u Tertuliana, już oznacza osobę (por. CYCERO, *De orat.*, 2, 134).

²⁶ Nawet św. HIERONIM wyraża swoje zastrzeżenia co do tej terminologii w listach 15 i 16 do papieża Damazego (366–384), 17 do kapłana Marka (*Listy*, tłum. J. Czuj, t. I, Warszawa 1952, str. 46–53). Św. Augustyn natomiast rozstrzygnie ten problem w ks. V swojego traktatu o Trójcy Świętej.

²⁷ P. G. 20, 1536–1544.

wyraz *homoousios* albo otwarcie gościli u siebie jawnych heretyków. Przywódcy stronnictwa ariańskiego należeli do elity intelektualnej, byli doskonale obeznani z tajnikami logiki i utrzymywali kontakty z dworem cesarskim. Euzebiuszowi z Nikomedii – dzięki protekcji siostry i matki Konstantina, Konstancji i Heleny – uda się nie tylko uniknąć dłuższego pobytu na wygnaniu, ale nawet zyskać stolicę patriarchalną w Konstantynopolu. Natomiast wśród ortodoksyjnych biskupów liczy się więcej wyznawców wiary niż „wyćwiczonych dialektyków”²⁸. Ale mają oni Atanazego, którego działalność krótko omówimy niżej.

Wreszcie względy polityczne odegrają też pewną rolę w zamieszaniu, które powstanie wskutek chwiejności dogmatycznych przekonań cesarza. Trzeba także pamiętać, że ariański biskup Nikomedii przebywa blisko dworu i z pomocą swoich sąsiadów z Nicei i Chalcedonu łatwiej może wpływać na umysł władcy niż dalecy patriarchowie Antiochii i Aleksandrii lub biskup rzymski.

6 W zaogniającym się sporze możemy rozróżnić trzy fazy: do roku 350 – szeroko rozwinięta ofensywa przeciwników wyrazu i pojęcia *homoousios*; dziesięć lat ich triumfu (350–361) za panowania ariańskiego cesarza Konstancjusza i dwadzieścia lat rozkładu ich sił, od „Soboru Wyznawców” w Aleksandrii (362) do II soboru powszechnego (381).

Pierwsza faza

W pierwszej fazie arianie zbierają swoje siły i zwalczają zwolenników ortodoksyjności. Do śmierci Konstantina (337) nie tkną Symbolu Nicejskiego, który cesarz uważa za swoje osobiste dzieło. Ale sięgną po stolicę biskupie przeciwników nauki ariańskiej. Patriarcha Antiochii zostaje strącony ze swego stanowiska – oskarżony o sabelianizm i znieważanie cesarskiego majestatu²⁹. Atanazy, młody

²⁸ SOKRATES, *Hist. Eccl.*, I. 9, P. G. 67, 88.

²⁹ Nieostrożnie się wyraził o skromnym pochodzeniu matki cesarza (ATANAZY, *Hist. Arianorum*, 4, P. G. 25, 700 A).

patriarcha Aleksandrii, zostaje zesłany do Trewiru za rzeckome groźby zagłodzenia Konstantynopola³⁰. Marcei, biskup Ancyry, jest potępiony za sabelianizm, który można było wyczytać w jego poprzednich dziełach³¹. Ariusz natomiast zostaje odwołany z wygnania do Konstantynopola, gdzie zresztą umiera w przeddzień swego uroczystego przyjęcia (336)³². Gdy tylko Konstantyn zamknął oczy, pozwolono wygnańcom powrócić do swoich miast, ale większość znajduje tam biskupów intruzów. Wszędzie powstają rozruchy³³. Dzięki protekcji Konstancjusza na Wschodzie arianie wzmacniają swoje pozycje. Przywódcy są nieliczni, ale zajmują najważniejsze stolice. Wmawiają oni innym, że *homoousios* wyraża sabelianizm. Mnożą się oficjalne wyznania wiary, które chcą zatrzeć w pamięci Symbol Nicejski³⁴. Wielką siłą Atanazego będzie jego wierność temu jedynemu wyznaniu wiary. Na Zachodzie papież Juliusz I (337–352) podtrzymuje u wszystkich tradycyjną wiarę. Ale nawet na Zachodzie sytuacja ulegnie gruntownej zmianie po śmierci Juliusza i po objęciu całego Imperium przez Konstancjusza (350).

³⁰ Egipt dostarczał zboża do stolicy Cesarstwa, a patriarcha miał na tyle wpływu, że mógłby taką groźbę wykonać (zob. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Apologie à l'Empereur Constance*, Paris 1958, Introduction, str. 16–22, S. C. 56).

³¹ *Ibid.*, str. 25.

³² *Ibid.*, str. 22. Zob. ATANAZY, *Epistola de morte Aarii*, P. G. 25, 685.

³³ Św. HILARY, *Fragmenta historica*, III, 8–9 (P. L. 10, 664–665; ed. Feder CSEL 65, str. 54–55).

³⁴ W Antiochii (341) powstają trzy różne wyznania wiary formalnie niehereetyckie; pomijają tylko wyraz *homoousios* i potępiają skrajny arianizm. Ich teksty znajdują się u św. ATANAZEGO, *De Synodis*, 22 (SOKRATES, *Hist. Eccl.*, II. 10), 23 (SOKR., *ibid.*; św. HILARY, *De Synodis*, 31–33), 24 (P. G. 26, 720–724). Czwartą formuła była streszczeniem poprzednich: została przedstawiona cesarzowi (ATANAZY, *De Synodis*, 25). Nowa formuła powstaje w Antiochii w 345 r. z odzieniem subordynacjonizmu, tzn. że Syn jest Bogiem, ale drugorzędnym (ATANAZY, *De Synodis*, 26). W Sirmium powstaną także trzy formuły wyznania wiary: pierwsza w 351 r. (ATANAZY, *De Synodis*, 27; SOKRATES, *Hist. Eccl.*, II. 30) tego samego stylu, co 4 antiocheńska; druga (357) formalnie heretycka (HILARY nazwie ją „błędziństwem syrmijskim”, *De Synodis*, 11; ATANAZY, *De Synodis*, 28); trzecia (359) stara się wszystkich pogodzić i zabrania używać wyrazu *ousia*: „Syn jest we wszystkim podobny do Ojca” (ATANAZY, *De Synodis*, 16, 17).

Druga faza

Nastają czasy jeszcze cięższe dla prawej wiary. Dwóch bezpośrednich uczniów Ariusza z czasów jego pobytu na wygnaniu w Ilirii – Urzaczusz i Walens – opanowuje umysł cesarza i prowadzi kampanię heretycką na terenach zachodnich³⁶. Hilary z Poitiers, Dionizy z Mediolanu, sam papież Liberiusz, sędziwy Hozjusz, wreszcie Atanazy, opuszczają pod przemocą swoje stolice i zostają zastąpieni przez heretyków. Na Wschodzie jednak pokazują się rysy w murach twierdzy arianizmu. Zaczynają się mnożyć szkoły, odłamy i grupki coraz to mądrzejszych mistrzów w sprawie Syna Bożego i Ducha Świętego. Trzy wyrazy określają zasadnicze kierunki: *anomoios*, *homoiousios*, *homoios*. Pierwszy wyraz jest hasłem twardych, nieustępliwych arian, wychowanych na mądrości Arystotelesa i stosujących w sprawach wiary rygor dialektyki racjonalistycznej. Pod przywództwem Aecjusza, wychowawcy cesarza Juliana, i Eunomiusza, którego na każdym kroku będą zwalczać Ojcowie kapadocy, oraz Eudoksosa, patriarchy konstantynopolitańskiego, ci logicy „zglębili” wszelkie tajemnice natury Boskiej. Dla nich Bóg – jedyny i niepodzielny – jest doskonale pojmowany przez umysł ludzki: wystarczy przeanalizować pojęcie *agennetos*. Eunomiusz twierdzi nawet, że Boga zna tak, jak Bóg zna Sam Siebie. A ponieważ Bóg jest nie zrodzony (*agennetos*), więc Syn jednorodny może być tylko stworzeniem i jest z innej substancji niż Ojciec. Nie może być współlistotny Ojcu i we wszystkim się różni od Niego, czyli jest *anomoios* – niepodobny do Ojca. Jeśli się różni od innych stworzeń, to dlatego że Bóg stworzył Go bezpośrednio, aby stał się narzędziem w stworzeniu Ducha Świętego i wszechświata.

7 Zwolennicy tej nauki noszą w tekstach Ojców Kościoła różne nazwy: anomei, aecjanie, eunomianie, eudoksanie, heterouzjaści i inne. Ich partia zwycięża na pseudo-

³⁶ Zob. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Deux Apologies*, Paris 1958, spis imion str. V: *Ursace, Valens*.

soborze w Sirmium (357), tak że zabroniono w naukach oficjalnych używać wyrazów *homoousios* i *homoiousios*. Większość biskupów podpisuje heretycki formularz syrmijski³⁶, nawet senior episkopatu Hozjusz. Ale Hozjusz liczył wówczas blisko sto lat i nie można twierdzić, aby jeszcze był odpowiedzialny za swój brak wnikliwości w głębie dialektyki. Nie udało się jednak wymusić na nim podpisu pod wyrok na Atanazego: to był dla niego żywy sztandar ortodoksyjności, którego nie mógł się wyprzeć.

Druga grupa (semi-arianie) zebrała się³⁷ wokół Bazylego z Ancyry. Złożona z ludzi bezwzględnie wierzących w Tróję Świętą, chciała wszystkich pogodzić. Do nich przez pewien czas należał św. Cyryl z Jerozolimy³⁸. Ci katolicy „ugodowi” potępiali Atanazego dla ogólnego pokoju i nie przyjmowali wyrazu *homoousios*, a stworzyli *homoiousios*. Chcą oni ocalić Bóstwo Syna i rozróżnić Jego Osobę od Osoby Ojca. Dlatego mówią, że Ojciec i Syn mają podobną (*homoios*) substancję, czyli istotę. Niektórzy z nich będą później zwalczać Bóstwo Ducha Świętego i zostaną potępieni na II soborze powszechnym³⁹. Bazylemu z Ancyry udało się nawet zdobyć uznanie u cesarza. Zwołuje sobór w swoim mieście i cesarz skazuje na wygnanie wszystkich „eunomian”. Papież Liberiusz zgadza się na nowe sformułowanie wiary i wraca do Rzymu. Św. Hilary, jak i św. Atanazy, w swoich rozprawach o tych różnych soborach (*De Synodis*) przyznają, że można rozumieć ortodoksyjnie wyraz *homoiousios*.

Trzecia grupa utworzona z oportunistycznych polityków pod przywództwem Akacjusza z Cezarei, odrzuca wszystkie sformułowania i chce, aby mówiono, że „według

³⁶ Tzn. drugi (zob. wyżej, przyp. 34). Papież Liberiusz podpisał jeden z formularzy syrmijskich, ale na pewno nie heretycki (zob. ATHANASE D'ALEXANDRIE, Paris 1958, S. C. 56), Introduction n. 32, gdzie autor podaje dyskusję na ten temat i bibliografię. Zob. Dz. 93.

³⁷ Zob. wyżej ATHANASE D'ALEX., Introduction n. 33; por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, Mowa 21 na cześć Atanazego, n. 33, P. G. 35, 1107.

³⁸ SOKRATES, *Hist. Eccl.*, V. 8, P. G. 67, 576. Św. CYRYL nie używa w swoich *Katechezach* wyrazu *homoousios*; znajdujemy natomiast u niego formuły Bazylego z Ancyry (IV, 7, P. G. 33, 461 B; XI, 4, ibid. 696 B).

³⁹ Zob. Dz. 85.

nauki Pisma św. Syn jest podobny do Ojca”. W tym czasie odbywają się w Rimini i w Seleucji dwa sobory, ale bez skutku, a nawet w trzy lata później (360) Bazyli z Ancyry zostaje potępiony w Konstantynopolu razem z Cyrylem z Jerozolimy. Wszystkie metropolie są w rękach arian. W tym czasie ma miejsce polityczny bunt cesarza Juliana. Konstancjusz umiera 3 listopada 361. Zaczyna się ostatni etap żmudnej walki o wiarę w Bóstwo Chrystusa. Wielkim zwycięzcą będzie Atanazy.

8 Trzecia faza

Po śmierci Konstancjusza Atanazy wraca do swojej trzódki 21 lutego 362. Jest biskupem od trzydziestu czterech lat. Spokojnego pasterzowania miał tylko lat dziesięć (346–356). Całe dwanaście lat spędził poza swoją ojczyzną. Swą naukę o Trójcy Świętej przedstawił szczególnie w trzech *Mowach przeciw arianom*⁴⁰, napisanych podczas trzeciego wygnania, kiedy przebywał wśród przyjaznych mu mnichów na pustyni (356–361). Píše także wówczas rozprawy o Bóstwie Ducha Świętego⁴¹. Po tzw. soborze wyznawców⁴² pójdzie jeszcze dwa razy na wygnanie, a ostatecznie wróci do Aleksandrii dopiero na siedem lat przed śmiercią (366). Właściwie jego osobista działalność na polu teologicznym już się zakończyła. Dzięki jego wytrwałości w obronie Symbolu Nicejskiego nowy duch wstąpił w szeregi sił katolickich. Nowe pokolenie teologów – wśród których Ojcowie kapadoccy jaśnieją jak gwiazdy pierwszej wielkości – podniesie sztandar Syna Bożego i doprowadzi walkę do ostatecznego zwycięstwa. Wszyscy mistrzowie teologii starożytnej zawsze będą występowali jako jego spadkobiercy i uczniowie⁴³. Nauka św. Augustyna

⁴⁰ P. G. 26, 12–468.

⁴¹ W formie czterech listów do Serapiona, biskupa Tmuis w Egipcie (P. G. 26, 525–676; przekład francuski i obszerny wstęp napisał J. LEBON w S. C. 15, Paris 1947).

⁴² Zob. wyżej n. 1.

⁴³ BAZYLI píše do niego list oznajmiający swoje mianowanie na biskupstwo w Cezarei Kapadockiej (370) oraz inne listy, w których prosi o skontaktowanie go z papieżem Damazym (*Epist.* 66, 67, 69, 80, 82, P. G. 32, 424 n.). GRZEGORZ

pokrywa się z ich nauką⁴⁴. Ciekawe byłoby porównanie tych dwóch prądów – zachodniego i wschodniego – po zbadaniu trynitarnej nauki, jaką Kapadocjanie przejęli po Atanazy.

Sam Atanazy nie jest filozofem i zarzuca arianom, że nadużywają „dialektycznej technologii”⁴⁵. Nie jest nawet wybitnym teologiem spekulatywnym, takim, który by chciał ułożyć dane Objawienia w zwarty system. Jest przede wszystkim dobrym pasterzem, który broni swej owczarni przed innowiercami i wiernym przekazuje autentyczną naukę Chrystusa. Jego nauka o Trójcy Świętej będzie więc wyrazem tradycyjnej wiary Kościoła w Ojca, Syna i Ducha Świętego, opartej na Piśmie św. A fakty przez niego stwierdzone wejdą poprzez Ojców kapadockich w skład syntezy ułożonej przez Augustyna.

Syn jest Bogiem z samej swojej natury. Bóstwo Jego jest to samo, co Bóstwo Ojca, chociaż trzeba odróżnić Ojca i Syna⁴⁶. Atanazy daje na to dwa dowody: jeden – z wyznania wiary przy udzielaniu chrztu: Chrztost otrzymujemy w imię Trójcy jednej i niepodzielnej⁴⁷; drugi – ze skutków

Z NAZJANZU ułoży jedną z najpiękniejszych swoich mów na jego cześć (*Mowa* 21, P. G. 35, 1081–1128; zob. piękny szkic jego postaci w *Mowie* 25, P. G. 35, 1212–1213).

⁴⁴ Z tym zastrzeżeniem, że Augustyn, kiedy pisał swój traktat, nie zetknął się osobiście z żywymi arianami z krwi i kości. Nastąpi to dopiero kilka lat później, jak to omawiamy niżej (n. 39).

⁴⁵ Np. *Historia arian*, P. G. 25, 692 B, a w *Vita Antonii*, P. G. 26, 952 C, przeciwstawia sylogizmom ariańskim „Moc Krzyża Pańskiego” (*Cała III Mowa przeciw arianom* jest w tym duchu). Tak samo GRZEGORZ Z NISSY o Aecjusz (Contra Eunomium, I, P. G. 45, 261 D): „Aecjusz zebrał całą masę sylogizmów Arystotelesa i taką sztuką (*Kakotechnia*) chce podbić naszą wiarę” (*ibid.* XII). Nie inaczej myśli BAZYLI (*Epist.*, 90, P. G. 32, 473, i *Contra Eunom.*, I, P. G. 29, 516–532). Zastosowanie argumentów filozoficznych w jego traktacie o Duchu Świętym tak zdziwiło Erazma, który ten traktat tłumaczył na język łaciński, że ten wybitny humanista był przekonany o zniekształceniu pierwotnego tekstu. Zob. List do Jana von Höfena, bpa chełmińskiego (P. S. ALLEN, *Opus epistolarum Erasmi*, Oxford 1941, t. X, str. 14, List 2643 z 30. IV. 1530). Ale nie wahał się Atanazy użyć pojęć i słownictwa logików, aby z nimi walczyć na ich własnym terenie. Tak samo po nim Ojcowie kapadocy, wspaniale przygotowani przez 20 lat studiów świeckich, posługują się dialektyką w dyskusjach z eunomianami. Jednak dopiero Augustyn osiągnie doskonałość w tej dziedzinie, jak to stwierdzimy w analizie jego traktatu o Trójcy Świętej.

⁴⁶ *Mowa III przeciw arianom*, 4, P. G. 26, 328–329.

⁴⁷ *Mowa I przeciw ar.*, 18, P. G. 26, 48; *Epist. I do Serapiona*, 14, 17, 20, 24, P. G. 26, 565–576.

zbawienia Chrystusowego: Syn przez Wcielenie i przez ofiarowanie swego ciała na śmierć, daje nam udział w Bóstwie. Nie mógłby nam dać takiego uczestnictwa, gdyby sam nie był Bogiem⁴⁸. W następstwie tego musimy przyznać, że jest On wieczny jak i Ojciec. Trójca bowiem jest wieczna i niezmienna, jest źródłem stworzenia, a nie stworzona. Mówić o Logosie, że „był czas, kiedy nie istniał”, to zniżyć Tróję Świętą do poziomu nicości. Ariusz jest bluźniercą, „ponieważ znieważać Syna, to tyle, co znieważać Ojca”⁴⁹.

Syn jest zrodzony z substancji Ojca, a nie stworzony. Pozostaje jednak tajemnica, mianowicie: Jeśli Syn jest tym samym wiecznym Bogiem co Ojciec, to jak Ich rozróżnić i uniknąć herezji sabelianizmu?

Na to Atanazy odpowiada: Syn różni się od Ojca jako zrodzony, nie różni się jako Bóg. I daje następujące porównanie: „Blask też jest światłością: nie zaczyna istnieć później niż słońce i nie jest inną światłością ani częścią światła, ale w całości pochodzi od światła”⁵⁰. Nie można rozumować o rzeczywistości duchowej tak jak o cielesnej, „Bóg bowiem nie składa się z części”⁵¹. Stąd potrójny wniosek:

– Syn jest doskonałym obrazem Ojca, wieczny jak Ojciec, Stwórca jak On⁵².

– „Należy do właściwości Syna, że posiada to wszystko, co posiada Ojciec, i że widzi się w Nim samego Ojca”; „jest pełnią Bóstwa”; „jest Bogiem w całości”⁵³.

– „Jest jedyny, ponieważ Ojciec jest jeden i będąc nie złożony z natury swojej, może mieć tylko jedną światłość, jedną mądrość, jedno Słowo”⁵⁴.

Jednym słowem, jest *Homoousios* – współistotny, a nie tylko *homoiousios* – podobnej istoty, czy *homoios* – podobny. Wprawdzie Atanazy używa raz po raz wszystkich tych

⁴⁸ *Mowa I przeciw ar.*, 16, P. G. 26, 45; *Mowa II*, 69, P. G. 26, 293; *De Synodis*, 51, P. G. 26, 784.

⁴⁹ *Mowa I przeciw ar.*, 17–18, P. G. 26, 48–49.

⁵⁰ *Mowa III przeciw ar.*, 4, P. G. 26, 329.

⁵¹ *Mowa I przeciw ar.*, 15–16, P. G. 26, 44–45, 69.

⁵² *Mowa II przeciw ar.*, 35, P. G. 26, 222.

⁵³ *Mowa II przeciw ar.*, 24; *III przeciw ar.*, 6, P. G. 26, 197, 332.

⁵⁴ *De decretis Nicenae Synodi*, 2, P. G. 25, 441; *I przeciw ar.*, 16; *III przeciw ar.*, 4, P. G. 26, 45, 329.

wyrażen; nie chce, aby jako heretyków potępiano semi-arian, zwolenników Bazylego z Ancyry, którzy stosują wyrażenie *homoiousios*. Ale wydaje mu się, że jedynie słowo *Homoousios* – *consubstantialis* – współistotny, dokładnie wyraża to, że Syn ma tę samą istotę co Ojciec i od Ojca pochodzi: bo np. cyna może być podobna do srebra, ale z niego nie pochodzi.

9 Co do pochodzenia Ducha Świętego zrodziła się trudność⁵⁵ wśród pewnych semi-arian, którzy przyjmowali Bóstwo Syna, ale nielogicznie Ducha Świętego uważali za jakiegoś wyższego anioła. Atanazy daje im miano „tropików”⁵⁶, ponieważ wszystkie słowa Pisma św., z których można by wnioskować o Bóstwie Ducha Świętego uważali za „tropy”, czyli obrazowe sposoby mówienia. Zwalcza ich w *Listach do Serapiona*⁵⁷, odpowiadając na trudności, wywodzące się z mylnej interpretacji Pisma św. Podaje dwa zasadnicze dowody Bóstwa Ducha Świętego, mianowicie, że Trójca Święta jest jednolita: niepodzielna i jedna w Sobie, nie przyjmuje nic obcego, jest jednym Bogiem⁵⁸; po drugie, Duch Święty daje nam udział w Bóstwie, więc sam nie może być stworzeniem⁵⁹. W tym także punkcie ostateczne zwycięstwo odniosą Ojcowie kapadoccy⁶⁰. Tak jak św. Atanazy, wyjaśniają oni najpierw trudności powstałe z Pisma św., heretycy bowiem opierają się na tekstach, które nie odnoszą się do Ducha Świętego⁶¹. Ale Pismo nadaje Duchowi Świętemu „imiona Boże”⁶². Poza tym stosują te same argumenty, co Atanazy:

⁵⁵ *De Synodis Arimini et Seleucia*, 41, P. G. 26, 765.

⁵⁶ *I Epist. ad Serap.*, 10, P. G. 26, 556.

⁵⁷ P. G. 26, 529–676.

⁵⁸ *I Epist. ad Serap.*, 14, 17, 20, P. G. 26, 565, 569, 577 (zob. *Mowa I przeciw ar.*, 41, P. G. 26, 236).

⁵⁹ *I Epist. ad Serap.*, 23–24, P. G. 26, 584–585.

⁶⁰ Ci Ojcowie nazywają ich pneumatomachami czyli duchoburcami, semiarianami, maratonianami (od Maratoniusza, biskupa Nikomedii, jednego z ich przywódców), macedonianami (od Macedoniusza z Konstantynopola, chociaż on osobiście tego nie nauczał, ale był z nimi związany). Zob. Dz. 62 i 85.

⁶¹ Np. Am 4, 13; 1 Tm 5, 21; Za 4, 5, wyjaśnione już przez św. Atanazego, *I Epist. ad Serap.*, 3, 10, 11, P. G. 26, 536, 556–557.

⁶² Św. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowa* 31, 7–10, P. G. 36, 140, 161, 165.

– Duch Święty nas uświęca, bo sam jest święty z natury⁶³.

– Trójca Święta jest odwiecznie niepodzielna i cała: „Jeśli jedno jest na początku, to są i Troje... Cóż bowiem byłoby warte Bóstwo nie dokończone? A raczej czym byłoby Bóstwo, gdyby nie było pełne? A jak mogłoby być pełne, gdyby czegoś brakowało do jego pełni? – A brakowałoby czegoś, gdyby nie miało świętości...”⁶⁴

Nie inaczej rozumuje św. Augustyn: „Nigdzie Pismo św. nie twierdzi, że Bóg Ojciec jest większy od Ducha Świętego albo Duch Święty mniejszy od Boga Ojca”⁶⁵. Tak mówi tylko o Synu, bo Syn przybrał naturę ludzką. Rozumowanie Augustyna opiera się na gruncie zasadniczej jedności Trójcy Świętej: nasz Bóg nie jest „potrójny”, a jest Trójcą.

Różnica między Augustynem a Ojcami kapadockimi polega na tym, że do zasadniczej prawdy objawionej o Bożej Trójcy podchodzą oni z dwóch przeciwległych sobie pozycji. Można bowiem wszcząć rozumowanie od faktu jedności Bożej i na podstawie Objawienia dojść do troistości Osób; albo poczynając od faktu, że Bóg objawia się w Nowym Testamencie jako Trójca rozróżnionych Osób, teolog dąży do udowodnienia Jego jedności.

W tym ostatnim ujęciu – właściwym Ojcom kapadockim – na pierwszy plan świadomości człowieka wierzącego wysuwa się fakt, że Bóg utrzymuje żywe i osobiste stosunki z ludzkością jako Ojciec, do którego prowadzi Syn-Zbawiciel poprzez działanie Ducha Uświęciciela. Jasno wówczas uwydatnia się troistość Osób, ale problemem jest udowodnienie istotnej jedności Bożej i tym problemem określa się tajemnicę Trójcy Świętej. Taki sposób podejścia podkreśla całą nowość Chrystusowej nauki w przeciwstawieniu do ujęcia starotestamentowego. Za tę naukę Chrystus został osądzony na śmierć przez przywódców narodu wybranego. Na niej bezpośrednio opierają się Ojcowie greccy oraz

⁶³ Np. św. BAZYLI, *Adv. Eunomium*, III, 2, P. G. 29, 660.

⁶⁴ Św. GRZEGORZ Z NAZIANZU, *Mowa* 31, 4, P. G. 36, 137. Zob. Bazyli, *De Spiritu Sancto*, 12, P. G. 32, 117; św. GRZEGORZ Z NISSY, *Contra Eunomium*, I, P. G. 45, 416; *Sermo de Spiritu Sancto*, 6, P. G. 45, 1308 etc.

⁶⁵ *De Trinitate*, II, VI, 11.

w świecie łacińskim poprzednicy św. Augustyna. W ten sposób także ujmuje pojęcie Boga modlitwa liturgiczna, szczególnie w swoim wyrazie rzymskim. Trzeba jednak przyznać, że takie podejście do rzeczywistości Bożej przyczyniło się do powstania i rozpowszechnienia herezji arian-skiej. Trudno bowiem uniknąć – w rozumowaniu czysto logicznym – błędu subordynacjanizmu. Narazili się na ten szkopuł i Tertulian, i Nowacjan, Orygenes i jego szkoła, chociaż ich nauka nie była formalnie heretycka: pozostawała bowiem na terenie wyjaśnień teologicznych. Ale sam fakt, że ci teologowie zostawiali w cieniu zagadnienia jedności Bożej, podkreślając tylko nierozdzielność natury Bożej, jej wieczność, jej wszechmoc i jej działalność niepodzielną, przyczynił się do herezji.

Św. Augustyn natomiast i jego następcy – przez normalny odruch apologetyczny – wychodzą z założenia istotnej jedności natury Bożej. Napotykają jednak potem trudność obiektywnego rozróżnienia Osób w Świętej Trójcy i na to przerzucają punkt ciężkości tajemnicy. Wówczas na pierwszy plan wysuwa się prawda filozoficzna o jedności Boga, której nie można kwestionować, tak jak nie kwestionuje się postulatu. W średniowieczu tzw. psychologiczna teoria św. Augustyna, która jest raczej intuicyjnym opisem i porównaniem, znajdzie omówienie o charakterze metafizycznym u św. Anzelm, a potem u św. Tomasza. Wysuwa się tutaj niebezpieczeństwo podchodzenia w sposób sztuczny do rozróżnienia troistości. Człowiek staje przed Bogiem w postawie filozofa i tajemnica Trójcy Świętej nie wiąże się życiowo z codzienną rzeczywistością kontaktu z Bogiem. Mało kto w późniejszych wiekach odważy się poruszać ten temat w zwykłych kazaniach. Wytworzy się rozdzielenie w psychice wierzących: wysuwa się na pierwszy plan – i to zupełnie słusznie – osoba Chrystusa, Syna Wcielonego, pierworodnego w ludzkości odnowionej, ale zaciera się w świadomości wyczucie Osoby Ojca, któremu Syn jest równy; a żywy węzeł uosobionej miłości – Duch Święty staje się Bogiem nieznanym. Praktycznie pozostaje w psychice religijnej tylko przedwieczny Bóg – Bóg filozofów, Bóg Starego Testamentu – i przy nim Chrystus-Pośrednik.

Teologia będzie omawiała jedność Boga (*De Deo uno*) w ujęciu jakiejś filozoficznej teodycei, ilustrowanej tekstami Pisma św. i Tradycji, oraz Chrystologię. Omówienie tajemnicy Trójcy Świętej pozostaje wówczas bardzo teoretyczne i niezyciowe. Traktat św. Augustyna pokaże, w jaki sposób trzeźwy teolog o głęboko religijnym nastawieniu uniknął tego niebezpieczeństwa⁶⁶.

II. TRAKTAT ŚW. AUGUSTYNA

10 Augustyn, nim się zetknie z żywymi arianami w osobie germańskich sprzymierzeńców⁶⁷ – dwanaście lat po soborze powszechnym w Konstantynopolu i jego zatwierdzeniu przez Rzym⁶⁸ – uważa, że przyszedł czas na syntetyczne omówienie centralnej tajemnicy naszej wiary⁶⁹. Z tej właśnie nauki, pogłębianej przez całe dwa-

⁶⁶ Doskonale omawia wkład św. Tomasza w teologię trynitarną A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1956, podkreślając, jak św. Tomasz kładzie nacisk na aspekt „personalistyczny” w tradycji augustyńskiej. To poprawia nieco akcent metafizyczny wprowadzony przez Anzelmą, ale nie zmienia zasadniczego kierunku wysiłków teologii zachodniej w rozwiązywaniu zagadnienia troistości Osób Bożych. Piękne naświetlenie na objawienie biblijne w tej dziedzinie daje seria odczytów: O. J. ISSAC, *La révélation progressive des personnes divines*, Paris 1960.

⁶⁷ Zob. niżej, n. 39.

⁶⁸ Dz. 83–86, 162–163.

⁶⁹ Zob. jego uroczystą mowę na zebraniu biskupów afrykańskich z r. 393 pt. *De fide et symbolo*, 9, 18–19, P. L. 40, 190–191, gdzie nawiązuje do dzieł swoich poprzedników:

„O Ojcu i Synu liczne są księgi napisane przez uczonych i duchownych. O ile to jest możliwe, ludziom przemawiającym do ludzi starali się dać do zrozumienia, że Ojciec i Syn nie są jedną [Osobą], ale jedną rzeczywistością, wyjaśniając, czym jest prawdziwie Ojciec, a czym Syn: pierwszy – rodzicielem, drugi – zrodzonym; tamten nie pochodzący od Syna, a ten pochodzący od Ojca... Natomiast Duchem Świętym nie zajmowano się jeszcze w takiej mierze i z taką dokładnością wśród uczonych i wśród wielkich komentatorów Pisma św. W konsekwencji nie jest łatwo pojąć także Jego właściwości, mianowicie, że nie można go nazwać ani Synem, ani Ojcem, a tylko Duchem Świętym”.

Mówiąc o „uczonych” Augustyn mógł mieć na myśli Mariusza Wiktoryna. Najlepiej zaś wyraził w *De Civ. Dei*, XVI, 2, 1, jaki pożytek może mieć nauka ortodoksyjna ze sporów z heretykami.

„Niejedną przecież prawdę wiary katolickiej... by ją przeciw napastnikom obronić – pilniej roztrząsnięto i jaśniej zrozumiano i usilniej głoszono. I tak przez przeciwnika poruszona wątpliwość stawała się powodem pogłębienia wiedzy” (przekł. W. T. Kubickiego, Poznań 1937, P. O. K. 13, str. 73).

dzieścia lat, wyłoni się jego niezawodna teoria o życiu łaski.

Traktat o Trójcy Świętej zostanie na warsztacie od roku 399 do 419. Gdy go rozpoczyna, autor nie ukrywa przed sobą olbrzymich trudności, które napotyka: istota Boża jest nieuchwytna dla naszego rozumu i niewyraźna naszymi pojęciami. Co dopiero powiedzieć o najgłębszym życiu Boga: kiedy sprawa idzie o Niego, „myśl zawiera więcej prawdy niż wyrażenie, a rzeczywistość więcej niż myśl” (*De Trin.* VII. IV. 7); „jakim bowiem rzutem umysłu człowiek obejmie Boga, kiedy sam nie obejmuje swego umysłu, którym chce Boga uchwycić” (*De Trin.* V. I. 2)?

Aby mówić o rzeczach niewyraźnych, chcąc coś powiedzieć w miarę naszych możliwości na temat tego, co nie jesteśmy w stanie omówić, nasi Grecy użyli wyrażenia: „jedna istota, trzy substancje”, łacinnicy natomiast: „jedna istota albo substancja, trzy osoby”, ponieważ, jak już to powiedzieliśmy wyżej⁷⁰, w naszym języku, tzn. po łacinie, „istota” a „substancja” mają zwykle to samo znaczenie. Kiedy wystarczało zrozumieć w przybliżeniu to, co się mówi, przyjęto ten sposób wyrażania się, aby coś odpowiedzieć na pytanie: co to są ci „Trzej”? Co za „Troje” wyznaje nasza wiara, kiedy twierdzi, że Ojciec różni się od Syna, a Duch Święty – dar Boży – różni się od Ojca i od Syna.

Kiedy więc stawia się pytanie, co to są ci „Troje”, staramy się wymyślić jakieś miano specyficzne, ogólne, które objęłoby tę potrójną rzeczywistość; i nic nam na myśl nie przychodzi, ponieważ wielkość Bóstwa przewyższa możliwości potocznego słownictwa. Bliższe bowiem prawdy jest pojęcie o Bogu niż mówienie, a sama prawda przewyższa jeszcze pojęcie⁷¹.

⁷⁰ Zob. *De Trinitate*, V. II, 3 i VIII, 9 (P. L. 42, 912 i 917).

⁷¹ *De Trinitate*, VII. IV, 7 (P. L. 42, 941).

1. Drogi do Boga

11 Przez całe swoje życie Augustyn zastanawia się nad istotą Boga, aby coś zrozumieć, aby Boga ujrzeć⁷². Traktat o Trójcy Świętej jest przede wszystkim zgłębieniem życia Bożego, jak to wyraża w modlitwie, która zamyka ostatnią księgę dzieła⁷³.

„Panie, Boże nasz, wierzymy w Ciebie, Ojca, Syna i Ducha Świętego... Trzymając się tej zasady wiary kierowałem całym swoim wysiłkiem; nie szczędziłem własnych sił i liczyłem na Twoją pomoc, aby szukać Ciebie. Pragnąłem widzieć siłami umysłu to, w co uwierzyłem. Wiele dociekałem, wiele pracowałem. Panie, Boże mój, jedyna nadziejo moja, wysłuchaj mnie, abym nie uległ zmęczeniu i nie zaniechał poszukiwania Ciebie, ale bym zawsze gorliwie szukał Oblicza Twego. Ty sam daj mi siły na poszukiwanie. Tyś bowiem pozwolił, abym Cię znalazł, Tyś mi dał nadzieję, że odnajdę Cię coraz więcej. Przed Tobą jest moc i niemoc moja: moc zachowaj, niemoc ulecz. Przed Tobą jest wiedza moja i niewiedza: w bramie przez Ciebie uchylonej przyjmij mnie. U drzwi zamkniętych, kiedy pukam, otwórz mi. Niech o Tobie pamiętam, niech Ciebie zrozumiem, niech Ciebie pokocham. Wzmocnij we mnie te trzy dziedziny, aż mnie do cna odtworzysz”.

To wielkie dzieło nie jest skierowane przeciw heretykom, nie ma wydźwięku apologetycznego. Oparte na Piśmie św. i na Tradycji, wydaje się, że jest skierowane przede wszystkim do wierzących. Żadne okoliczności zewnętrzne nie wymagały tego traktatu. Augustyn zaczął pisać dla siebie

⁷² Zob. F. CAYRÉ, *La contemplation augustiniennne*, Paris 1927; *Le mysticisme de la Sagesse dans les „Confessions” et le „De Trinitate” de S. Augustin*, „Année Théologique Augustinienne” 1953; E. HENDRIKX, *Augustins Verhältnis zur Mystik*, Würzburg 1936. W *Wyznaniach* Augustyn ujmuję lirycznie tę najważniejszą sprawę naszego życia: spotkanie się z Bogiem. W *De Trinitate* znajdujemy jakby zastosowanie spekulatywne przeżyć opisanych szczególnie w *Wyznaniach*, ks. XIII, rozdz. 21–31.

⁷³ *De Trinitate*, XV. XXVIII, 51 (P. L. 42, 1098). Podajemy w tym rozdziale ogólny zarys myśli Augustyna. Wszystkie elementy będą pogłębione w analizie poszczególnych ksiąg oraz w przypisach do tekstu.

samego. Kilka razy trudność zagadnienia zniechęciła go do dalszego pisania, a kiedy część dzieła została podstępnie oddana w ręce czytelników⁷⁴, autor w ogóle nie chciał dalej pisać. Dopiero na wyraźny rozkaz swego zwierzchnika, biskupa Kartaginy, Augustyn zgodził się dokończyć mozolną pracę. Wówczas przy końcu ostatniej księgi⁷⁵ zdradził swoją ukrytą intencję: „Przepisuję tutaj słowa mojego kazania [o Duchu Świętym], ale do wierzących, a nie do niewierzących przemawiałem wtenczas”. Widocznie⁷⁶ „Augustyn żywił nadzieję, że czytać go będą niewierzący albo heretycy; chciał im wyjaśnić, że tajemnica Trójcy Świętej nie jest sprzeczna z rozumem, ponieważ sam rozum daje o Niej wyobrażenie; myślał, że można na tej płaszczyźnie wskazać niewierzącym drogę do wiary, a oświeconym katolikom dać możliwość pogłębienia nauki objawionej... Właśnie dla tych umysłów wyćwiczonych w dyscyplinach intelektualnych, a zdatnych do kontemplacji, poświęcił wiele czasu na żmudne poszukiwania; dla nich to napisał swoje wnikliwe analizy filozoficzne. Natomiast wierni o mniejszych zdolnościach znajdują wystarczające pouczenie w objaśnieniach do Pisma św., zawartych w tym traktacie. Czyż nie są w posiadaniu światła wiary i solidnej nauki głoszonej w Piśmie św.? Czy potrzebne im są niejasne pobąkiwania rozumu i obfitość słów?”⁷⁷.

Znamienne jest to, że u św. Augustyna znajdujemy najwznioślejsze wzloty mistyczne połączone z jasnością wywodów, nacechowanych rozbijającą pokorą. Wiedział, że to dzieło nie będzie łatwe do czytania, przeto kilkakrotnie podaje streszczenia swoich rozumowań⁷⁸.

⁷⁴ *Epist.* 174, P. L. 42, 818; P. L. 33, 758.

⁷⁵ *De Trinitate*, XV. XXVII, 48 (P. L. 42, 1096).

⁷⁶ Jak to zauważył O. J. MOINGT w swoim wydaniu traktatu *De Trinitate* (B. A. 16, Paris 1955, str. 660–661).

⁷⁷ Te ostatnie wyrażenia są samego Augustyna: *De Trinitate*, XV. XXVII, 49 i XXVIII, 51 (P. L. 42, 1096 i 1098).

⁷⁸ „Nimis operosi sunt et a paucis intelligi posse arbitror”, *Epist.* 99 *ad Evodium* (P. L. 33, 743); *De Trinitate*, XV. II, 3 – III, 4–5 (P. L. 42, 1058–1059).

2. Zarys dzieła

12 Trzeba przyznać, że układ dzieła nie jest szczególnie zręczny, jak zresztą u większości starożytnych retorów. Mnożą się różne analizy, dyskusje, „excursusy”, które w nowoczesnych książkach znalazłyby się w postaci przypisów, tak że Augustyn przeprosza – nie tyle czytelnika, ile samego Boga – za swoje „gadulstwo”⁷⁹. Ale to wszystko u Augustyna jest celowe: trzeba bowiem wyćwiczyć umysł, aby powoli oczyścił się i doszedł do samego sedna zagadnienia⁸⁰. W innych dziełach Augustyn dał dowód, że potrafi przedstawiać zagadnienia z wielką prostotą i jasnością⁸¹.

Porównanie z homiliami św. Jana Chryzostoma przeciw eunomianom⁸² pozwala nam ocenić postawę tych dwóch teologów jednego pokolenia o równie głębokim duchu religijnym, o podobnej pobożności. Obaj Ojcowie bronią transcendencji Boga jako niedostępnej ludzkiemu umysłowi. Ale wysiłek Augustyna dąży do oddalenia granic niedostępności, mimo że autor przyznaje, iż ostateczne osiągnięcie jest niemożliwe.

Piękne są te zmagania umysłu ludzkiego z najwyższą rzeczywistością, aby ją uchwycić. Najbardziej oryginalnym elementem nauki Augustyna w tej dziedzinie są liczne serie potrójnych ugrupowań, czyli „triad”, które mu pozwalają naszkicować i pogłębić różne aspekty niewyczerpanej Trójcy Bożej w Jej najgłębszym życiu. Aby czytelnikowi dać jakiś dostęp do tajników życia Bożego, Augustyn komentuje to zasadnicze twierdzenie Objawienia, utrzymujące, że człowiek jest stworzony na obraz

⁷⁹ *De Trinitate*, XV. XXVIII, 51 (P. L. 42, 1098).

⁸⁰ Doskonale opisuje tę „dialektykę” H. I. MARROU w swojej rozprawie doktorskiej pt. *S. Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958⁴, str. 321–323. Samą analizę rozwijania się myśli Augustyna w traktacie o Trójcy Świętej daje E. GILSON we *Wprowadzeniu do nauki św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, str. 280–303.

⁸¹ Np. w *Kazaniu* 52 (P. L. 38, 354–364), kiedy zwraca się bezpośrednio do wiernych.

⁸² *O Bogu niepojętym*, P. G. 48, 699–748. Wydanie i przekład francuski w S. C. 28, Paris 1951.

Boży⁸³. Pod tym kątem widzenia stwierdza, że osobowość streszcza się w pamięci, poznaje dzięki rozumowi, działa dzięki woli. Jednak te trzy władze w człowieku tworzą jedyną rzeczywistość i są jakby zwierciadłem trzech Osób będących jedynym Bogiem. Pamięć utożsamia się analogicznie z Ojcem, inteligencja z Synem, wola z Duchem Świętym. Człowiek jest obrazem Boga z samej swojej natury; niezależnie od tego, czy ten obraz jest nienaruszony czy też zniekształcony⁸⁴. Ale jego podobieństwo z Bogiem jest doskonalsze, jeżeli – ponad świadomością własnej osoby i ponad miłością, jaką żywi do siebie samego – człowiek uświadamia sobie Boga, poznaje Go i Go kocha, jeżeli bierze udział w świadomości i miłości, jakie Bóg żywi w stosunku do Siebie; jeżeli podziela najgłębsze życie Boże. Świadomość o Bogu przekształca się u człowieka w świadomość Boga, wiedza o Bogu staje się Bożą wiedzą, miłość do Boga staje się miłością Bożą. Szczytem traktatu o Boskiej Trójcy jest nie tylko wgląd w najgłębszą tajemnicę życia Bożego, ale także olśniewająca wizja nadprzyrodzonego życia łaski w duszy człowieka, łaski, która jest formalnym udziałem w najgłębszym życiu samego Boga⁸⁵.

13 Nie od razu jednak Augustyn stawia nas wobec tych niezrównanych rzeczywistości. Wprowadza nas do nich stopniowo; i jeżeli sam się odważył na takie porównania, to tylko dlatego, że nurt Tradycji podążał w tym kierunku.

Wprawdzie Pismo św. i najstarsza Tradycja mówią o Osobach Bożych przede wszystkim w Ich stosunku do

⁸³ W tym samym okresie (od 418 r.), kiedy układa swój traktat o Trójcy, św. Augustyn omawia także Psalmy. Spotykamy w *Enarrationes in Psalmos*, 42, 6, P. L. 36, 480, następujące stwierdzenie:

„Rozumiemy, że posiadamy coś w sobie, gdzie przebywa obraz Boży, mianowicie duszę i rozum. Ta dusza zawsze pragnęła światłości Bożej i prawdy Bożej. Przez nią oceniamy, co prawe i co nieprawe; dzięki niej rozróżniamy prawdę od fałszu. To ona jest nazwana rozumem, którego nie posiadają zwierzęta. Jeśli ktoś w sobie zaniedbuje siły intelektualne i stawia je na ostatnim miejscu, to po prostu odrzuca je, jakby nie istniały, i może usłyszeć upomnienie Psalmu (Ps 31, 9): „Nie bądźcie jak koń i muł, które nie mają rozumu”.

⁸⁴ *De Trinitate*, XIV. IV, 6; VIII, 11 (P. L. 42, 1040; 1044).

⁸⁵ Por. A. GARDEIL, *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris 1927².

stworzenia i do człowieka: Ojciec przedstawiony jest jako Stwórca, Syn jako Zbawiciel, a Duch Święty jako moc uświęcająca⁸⁶. Ale stopniowo komentatorzy Pisma i teologowie starali się pogłębić tajemnicę wewnętrznego życia Trójcy Świętej.

Zjawiają się na przełomie II i III wieku porównania, które szybko się rozpowszechniają⁸⁷, mimo sprzeciwu wyrażonego przez św. Ireneusza w walce z gnostykami. U Tertuliana⁸⁸ znajdujemy następujące porównania: źródło – rzeka – kanał; słońce – promień – iskra; korzeń – gałąź – owoc. Święty Justyn pod wpływem stoików przedstawia Syna Bożego jako „wyrażone Słowo” Ojca. Porównania te nie ponawiają się w ciągu III i IV wieku. Nawet Atanazy i Hilary nie dodają nic nowego – w obawie, by wobec racjonalizmu ariańskiego nie została naruszona cześć dla tajemnicy.

Pierwszy, który odważył się porównać wewnętrzne życie Trójcy z duszą człowieka, to Grzegorz z Nazjanzu⁸⁹: „Jeżeli można się odważyć na zestawienie rzeczywistości zmysłowych z duchowymi, najmniejszego z nieskończonym”, to przecież można zauważyć, że każdy z nas nosi Tróję w sobie. Słowo człowieka i jego myśl są w stosunku do jego umysłu jak Słowo Boże do Ojca; a oddech, który pozwala to słowo wyrazić, jest jak Duch Święty, który pochodzi od Ojca i łączy z Nim Słowo. Ale te analogie mogą wprowadzić w błąd – jak to widzimy u poprzednika

⁸⁶ Najlepsze streszczenie objawienia nowotestamentowego o Trójcy Świętej dał J. LEBRETON, *Le Dieu vivant*, Paris 1919.

⁸⁷ Zob. J. LEBRETON, *Histoire des origines du dogme de la Trinité*, t. II: *De Saint Clément à Saint Krénée*, Paris 1938; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. I: *La théologie anténicéenne*, Paris 1930¹¹, szczególnie str. 301–310, 391–403; M. J. SCHEEBEN, *Die mysterien des Christentums*, 1951, str. 1–166. K. PRÜMN, *Der Christliche Glaube und die altheidnische Welt*, II (1935), str. 153–162.

⁸⁸ Augustyn nie wymienia Tertuliana wśród swoich poprzedników w zagadnieniach o Trójcy Świętej i żywi do niego wielką nieufność. Nie wspomina o nim wśród pisarzy chrześcijańskich (*De Doctrina christiana*, II, 40, 61, P. L. 34, 63). To jednak nie ujmuje wartości Tertulianowi, którego św. Cyprian czytał codziennie jako mistrza wymowy i nauki teologicznej – przynajmniej w jego dziełach ortodoksyjnych (ŚW. HIERONIM, *De virtutibus illustribus*, 53, P. L. 23, 698). O Tertulianie istnieje w języku polskim monografia J. SAJDAKA, Poznań 1949.

⁸⁹ *Mowa* 23, 11, P. G. 35, 1161–1164.

Augustyna na Zachodzie – Mariusza Wiktoryna⁹⁰. U niego dogmat o Trójcy Świętej sprowadza się łatwo do systemu neoplatońskiego: stosunek Syna do Ojca jest ten sam, co u Plotyna stosunek Intelktu do Jedna; Ojciec jest Absolutem, jest nieokreślony i niepoznawalny; kiedy rodzi Syna, udziela mu mocy wydania Ducha Świętego, który jest żywym łącznikiem między Synem a Ojcem, ponieważ Syn zwraca się do Ojca poprzez Ducha; a poprzez Syna Ojciec wchodzi w styczność ze stworzeniem i daje się poznać⁹¹. Boga określa jako Byt Jedyny w trzech hipostazach, jak to jest u Eunomiusza: *ESSE* (Byt) – *VIVERE* (Żywot) – *INTELLIGERE* (Umysł). Daleko jednak Wiktorynowi do żywego mistycyzmu św. Augustyna, który już poznaliśmy, a który spotykamy w każdym rozdziale ostatnich ksiąg *Traktatu o Trójcy*. Niemniej jednak Wiktoryn mógł wywrzeć wpływ na Augustyna, z tą różnicą, że Augustyn nie zamierzał dać ostatecznego wytłumaczenia tajemnicy na drodze analogii⁹².

⁹⁰ Retor rzymski nawrócony w wieku sędziwym (zob. *Wyznania*, VIII. 2, 3 nn.). Dzieła jego znajdują się w P. L. 8; wydanie krytyczne z przekładem francuskim i komentarzem w S. C. 68–69, Paris 1960: P. HENRY, wydawca dzieł Plotyna, i P. HADOT. Obszerne opracowanie o nim w D. T. C. s. v. Victorinus; P. SEJOURNÉ (1950). Omówienie jego dzieła *Przeciw Ariuszowi*: P. HENRY w J. Th. S. 1950, pt. *The Adversus Arium of Marius Victorinus, the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity*, str. 42–55.

⁹¹ Św. HIERONIM, *De viris illustribus*, 101, P. L. 23, 739, przyznaje, że trudno mu wniknąć w myśl Wiktoryna: „Napisał przeciw Ariuszowi w stylu dialektycznym księgi bardzo niejasne, które tylko przez uczonych mogą być zrozumiane”. Wiktoryn bowiem posługuje się pojęciami i słownictwem, które wymagają gruntownego zapoznania się z literaturą i myślą Porfiriusza. Wiemy, że nawrócił się pod wpływem pewnego synkretyzmu filozoficzno-religijnego, który utożsamiał chrześcijaństwo z filozofią – to, co można odcyfrować w takich dziełach, jak *De praeparatione Evangelica* EUZEBIUSZA Z CEZAREI. Dla niego Wcielenie Słowa Bożego jest jakby środkiem przewidzianym przez Boga, aby wyzwolić duszę ludzką ze złudzeń świata zmysłowego. Gdybyśmy lepiej znali greckie źródła myśli Wiktoryna – ale większa część dzieł Porfiriusza i Jamblicha nie dotarła do nas – to zrozumielibyśmy liczne naleciałości mityczne, które występują w dziele *Przeciw Ariuszowi*, jak np. spekulacja o Logosie Androginie, a przypominają wyrażenia apokryficznej ewangelii do Hebrajczyków o Duchu Świętym jako matce Chrystusa i inne. On jednak – jedyny może przed św. Augustynem – dobrze określa miejsce Ducha Świętego w Trójcy. Zob. niżej ks. VI, przyp. 7.

⁹² Wydanie B. A. 15, Paris 1955, podaje na str. 57 zestaw wszystkich analogii, jakich używa św. Augustyn. P. HADOT przeprowadza w *Studia patristica*, VI (T. U., 1962) str. 408–442, systematyczne porównanie między myślą Augustyna a opinią Wiktoryna.

14 Augustyn nie posługuje się tradycyjnymi porównaniami. Stworzył cały nowy system analogii, zaczerpnięty z Pisma św. – nie z filozofii. Bóg jest Bytem, a wszystko, co posiada byt: materia, rośliny, zwierzęta, ludzie, duchy – ma jakiś udział w Bogu i daje jakiś obraz rzeczywistości Bożej. Poza tym Trójca w Bogu nie jest czymś przypadkowym, a należy do Jego istoty: „Ojciec, Syn, Duch Święty nie stanowią istoty większej od samego Ojca czy od samego Syna. Te trzy substancje – czyli osoby, jeśli już trzeba się tak wyrazić – równe są każdej z nich”⁹³. A ta wewnętrzna struktura Bytu Bożego musi znaleźć swój odbłask w stworzeniu. To prawda, że każde stworzenie jest skutkiem jedynego działania Bożego, a więc Jego jedynej natury i nie może nas doprowadzić do wykazania Trójcy. Ale każde stworzenie daje zarys Trójcy, i umysł ludzki musi się przyzwyczaić do Jej odczytywania⁹⁴.

W samym traktacie o Trójcy występuje przede wszystkim porównanie z istotą człowieka, którego życie wewnętrzne opiera się na czynnościach zewnętrznych – a w jego skład wchodzi pamięć (*memoria*), wizja wewnętrzna (*visio interna*) i wola (*voluntas*). Pamięć przechowuje to, co zebrały zmysły; wewnętrzna wizja wyobraźni zapładnia pamięć; a wola rozbudza jedną i drugą, aby je z sobą połączyć. Pod wpływem woli na wyobraźnię, jedność może dojść do tego stopnia, że przedmiot pamięci narzuci się świadomości jakoby był obecnie urzeczywistniony. Jedynie refleksja może nas uwolnić od tego złudzenia. „Do tego stopnia, że powstaje jakaś jedność z tych trzech – już nie rozróżnionych różnicą natury, a połączonych w jednej substancji, ponieważ ta całość jest na wewnątrz i tworzy jedną duszę”⁹⁵. O wiele dobitniejsze porównanie podaje nam wewnętrzna natura człowieka, jego umysłowość i duchowość. Augustyn je stosuje obszernie, bo w księgach

⁹³ *De Trinitate*, VII. VI, 11 (P. L. 42, 945). M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927, str. 102, zebrał wszystkie teksty, w których św. Augustyn stwierdza, że sama natura Boska polega na bycie w troistości.

⁹⁴ *De Trinitate*, XI. I, 1; XV. III, 5 (P. L. 42, 1036; 1060).

⁹⁵ *De Trinitate*, XI. IV, 7 (P. L. 42, 1040).

IX–X oraz XII–XIV, ale zarys tego porównania podaje już w *Wyznaniach*⁹⁶, a streszcza je w kilku rozdziałach XI księgi *Państwa Bożego*⁹⁷, gdzie znajdujemy krótką wzmiankę także o porównaniu z cechami zewnętrznymi⁹⁸ człowieka, ale zasadniczą treścią jest porównanie z jego cechami wewnętrznymi, tak jak w *De Trinitate*.

15 Księga IX otrzymała od wydawców tytuł pierwszej „triady”, mianowicie: *mens* (myśl) – *notitia* (poznanie) – *amor* (miłość). Oto rozumowanie św. Augustyna: W tej „triadzie” panuje zasadnicza jedność. Pojęcie myśli pociąga za sobą dalsze pojęcia poznania i woli, ponieważ myśl poznaje siebie samą w czynności poznawania, a z tego poznania bezpośrednio i koniecznie powstaje miłość ku sobie. Cała ta czynność jest zawarta w samej myśli. Dlatego te trzy elementy działania posiadają wspólną naturę: doskonale wchodzi jeden w drugi, a jednak różnią się i posiadają obiektywną rzeczywistość. „Chociaż każda z tych rzeczywistości istnieje sama w sobie, współistnieją one integralnie z sobą, każda w obu innych i obie pozostałe w każdej... Wszystkie trzy są więc w przedziwny sposób nierozdzielne, a jednak każda z osobna jest substancją, a razem są jedną

⁹⁶ *Wyznania*, XIII. XI, 12:

„Któż zdola pojąć Trójcę wszechmocną? Rzadką jest dusza, która wie, co mówi, gdy o Niej mówi... Chciałbym, by na trzy momenty ludzie zwrócili uwagę w sobie samych. Całkiem czym innym są owe trzy rzeczy niż ta Trójca, lecz wskazują na to, w czym się mają ćwiczyć... Mam na myśli: byt, poznanie i chcenie... Niechże zauważy, kto może, jak w tych trzech rzeczach nierozdzielnym jest życie, jedno życie, jedna myśl i jedna istność, jak wreszcie nierozdzielna różnica, a jednak różnica...” (wyd. P. O. K. 9, 1929, str. 357–358).

Ta „trójca”: *esse* (byt) – *nosse* (poznanie) – *velle* (wola), nie powtarza się w *De Trinitate*, a tylko w *De Civitate Dei* (zob. niżej); prawdopodobnie dlatego, że pojęcie bytu jest bogatsze niż oba inne.

⁹⁷ *De Civitate Dei*, XI. 24–29:

„24. Wierzmy, utrzymujemy i wytrwale głosimy, że Ojciec zrodził Słowo, to jest mądrość, przez którą wszystko jest uczynione, jednorodzonego Syna, jeden jednego, wieczny współwieczny, najlepszy równie dobrego; nadto – że Duch Święty jest razem Duchem Ojca i Syna, i jest współistotny, i współwieczny z obydwoma, i że to całe jest i Trójcą... i jednym Bogiem...”

26. Lecz i my w sobie samych znaleźć możemy obraz Boży, czyli obraz Trójcy Najświętszej, chociaż bardzo niedokładny, owszem, bardzo a bardzo daleki... I my wprawier jesteśmy, i my wiemy o tym, że jesteśmy; i my miłujemy to nasze istnienie i tę naszą świadomość...” (wyd. P. O. K. 12, 1934, str. 219–223).

⁹⁸ *Ibid.* 26.

substancją, czyli istotą, chociaż mówi się o nich tylko w ich wzajemnym stosunku”⁹⁹. Innymi słowy, ich wzajemne odniesienie się do siebie jest podstawą ich jedności.

Ale następna – X księga – omawia porównanie jeszcze dokładniejsze. W poprzedniej bowiem wysuwa się na pierwsze miejsce myśl (*mens*), która posiada w pewnym sensie jakby bogatszą istotę niż czynności poznania i miłości. Tutaj *memoria* (pamięć) – *intelligentia* (intelekt) – *voluntas* (wola) wyrażają dokładniej równość elementów, które mimo zasadniczej różnicy tworzą jedną rzeczywistość dzięki jedności duszy ludzkiej. Pamięć oczywiście oznacza intuicyjną świadomość jaźni, która poprzedza wszelkie refleksyjne poznanie siebie i zapładnia to poznanie. Elementy tej „triady” łączą się istotnie: „te trzy rzeczywistości... są nie trzema żywiołami, a jednym życiem; nie tworzą trzech dusz, a są jedną duszą; więc nie są trzema substancjami, a jedną substancją... tworzą jedno życie, jedną istotę... Ale odwrotnie, są trzema rzeczywistościami, o ile utrzymują wzajemny stosunek”¹⁰⁰. Każdy człon domaga się obu innych i każdy równa się obu pozostałym wspólnie lub osobno wziętym. Tutaj więc *memoria* dokładniej przedstawia osobę Ojca, podczas gdy cała *mens*, czyli substancja duszy, wyobraża całość Bóstwa. W Bogu Syn i Duch Święty pochodzą od Ojca, tak jak w duszy inteligencja i wola (czyli miłość) pochodzą z pamięci, która je przechowuje. Już w pamięci istnieją w zarodku, ale wyrażają się w świadomym poznaniu i w świadomej miłości. Dzięki tym świadomym czynnościom pamięć – czyli świadomość siebie – osiąga doskonałość.

3. Obraz Boży w duszy

16 Ta piękna analogia nie wyczerpuje bogactwa obrazu Bożego, jakim jest człowiek. Księgi XII i XIII omawiają

⁹⁹ *De Trinitate*, IX, V, 8 (P. L. 42, 965). Tłumaczymy *mens* jako „myśl”, ale wyraz ten oznacza duszę w jej najwyższym działaniu (greckie *Nous*).

¹⁰⁰ *De Trinitate*, X, XI, 18 (P. L. 42, 983). Ta druga „triada” szczególnie będzie podkreślona w *Sentencjach* PIOTRA LOMBARDA, który zebrał wszystkie analizy Augustyna na ten temat w ks. I (wyd. Quaracchi 1916², szczególnie str. 33–36).

różnicę między mądrością a wiedzą i wreszcie w księdze XIV Augustyn daje najwznioślejszy obraz życia Bożego w duszy ludzkiej, jak to przedstawiliśmy wyżej. Augustyn pozostaje do końca wierny swojej metodzie: naświecić umysł olśniewającą rzeczywistością wiary.

Pozostaje nam tylko naszkicować etapy, przez które przeszła myśl Augustyna, nim osiągnął te szczyty życia Bożego, nie tylko wyobrażanego, ale i odtworzonego przez Boga w duszy człowieka. Nie mamy bowiem do czynienia z wywodami dydaktycznymi, lecz ze stałym poszukiwaniem i odkrywaniem. Jeżeli Augustyn posługuje się analogiami wziętymi ze struktury duszy, aby pogłębić tajemnicę Trójcy, to dlatego, że wie z Objawienia, iż dusza jest stworzona na obraz i podobieństwo Boga. Nie umysł ludzki ze swoimi nędznymi siłami może ustalić – dzięki subtelным analogiom – wątplą i zewnętrzną więź między duszą a Bogiem. Raczej Bóg włożył w duszę to zasadnicze podobieństwo, które należy do jej struktury. Nie nasze analizy połączą wiedzę filozoficzną z prawdą objawioną, ale nasza refleksja nad prawdą objawioną pozwoli nam odkryć, w czym dusza jest obrazem Boga i co z Boga odzwierciedla. Dusza pozna siebie dzięki odkryciu włożonej w nią Bożej myśli.

Podobnie przedstawia się sprawa z całą przyrodą, w której Augustyn odnajduje ślady Trójcy. Bylibyśmy bowiem „skazani na zupełne milczenie o Boskiej naturze, gdybyśmy nie wiedzieli, że wszystkie rzeczy mają znak Zasady, od której biorą swój byt dzięki podobieństwu do siebie, jakim jest Słowo. Jedyną więc drogą do wzniesienia się do pewnego poznania Boga, dostępną dla człowieka, jest rozważanie Jego dzieł”¹⁰¹. Już na dziesięć lat przed rozpoczęciem pisania traktatu o Trójcy, Augustyn omawia „triadę”¹⁰²: *esse* (byt) – *species* (obraz) – *manentia* (trwanie). Widząc bowiem jakiś przedmiot, rozróżniamy trzy składniki: rzecz

¹⁰¹ E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, str. 291.

¹⁰² *Epist.* 11, 3, P. L. 33, 75. W tym samym duchu GRZEGORZ Z NAZJAN-ZU twierdzi (*Mowa* 34, 8, P. G. 36, 249 A): „Boga można określić tą potrójną zasadą: przyczyna, ład, doskonałość. Mówię o Ojcu, Synu i Duchu Świętym”.

widzianą, obraz, czyli widok tej rzeczy, wreszcie uwagę umysłu, która utrzymuje wzrok na przedmiocie przez cały czas, gdy trwa postrzeganie.

„Te trzy rzeczy są oczywiście odrębne, gdyż ciało materialne jest jedną rzeczą, obraz, który odciska na organie zmysłowym – drugą, a uwaga umysłu różni się jednocześnie od nieczułego ciała, na które patrzymy, i od organu zmysłowego, który go widzi, ponieważ należy ona wyłącznie do myśli. W tym samym czasie zachodzi jakby zrodzenie widzenia przez przedmiot, gdyż bez działania tego przedmiotu na zmysł nie będzie widzenia. Mamy tu zatem przykład trzech czynników tak ściśle zjednoczonych, że dwa z nich można zaledwie rozróżnić, a one są pierwszym śladem Trójcy Świętej”¹⁰³.

To samo porównanie znajdujemy w *Quaestio* 18 pt. *De Trinitate*, napisanej w tym samym okresie co poprzednio cytowany list¹⁰⁴. Że przedmiot istnieje, to oznacza Stwórcę-Ojca; że jest taki, jaki jest, różniąc się od innych przedmiotów, to oznacza ideę, według której został stworzony, czyli Syna; że trwa, czyli dąży do pozostania takim, jaki jest, zachowując swój byt konkretny, to oznacza Ducha Świętego, który jest jakby więzią łączącą Ojca z Synem. Tak samo jak te trzy elementy nie mogą się obejść bez siebie, tak samo trzy Osoby istnieją i działają w naturze Boskiej.

Trzecie porównanie podane jest w *De vera religione*¹⁰⁵ w następującej formie: *Unitas* (jedność) – *species* (obraz) – *ordo* (porządek). Spytajmy robotnika budującego łuk, dlaczego się wysila, by zrobić jedną jego stronę równą drugiej. Odpowie niezawodnie, że czyni tak dlatego, żeby odpowiednie części budynku były równe. Może on nie wiedzieć, że tego wymaga zasada harmonii, czyli jedności;

¹⁰³ E. GILSON, *Wprowadzenie...*, str. 285. Por. *De Trinitate*, XI, II, 4–5 (P. L. 42, 987–988).

¹⁰⁴ P. L. 40, 15.

¹⁰⁵ *De vera religione*, 7, 13 (P. L. 34, 129). Z tego samego okresu życia Augustyna (391 r.).

że tego wymagają nasze oko i nasz umysł, które lubują się w ładzie i w formach uporządkowanych; niemniej jednak istnieje obiektywnie „triada”: *unitas* – *species* – *ordo*¹⁰⁶.

W *De Natura boni contra manichaeos*¹⁰⁷, wydanym tuż przed rozpoczęciem pracy nad traktatem o Trójcy Świętej, występuje także „triada”, której jednak Augustyn nie stosuje do Boga, a tylko podaje jako dowód ładu w świecie, mianowicie: *modus* (miara) – *species* (piękno) – *ordo* (porządek). Czytelnik, już obeznany z dziełami św. Augustyna z tego okresu, bez trudności odnajdzie w tym zestawieniu oddźwięk nauki o Trójcy Świętej.

Wreszcie potrójny podział filozofii¹⁰⁸ na fizykę, logikę i etykę także odzwierciedla troistość w Bogu, czyli „Stwórcy wszystkich natur, dawcy rozumu i przewodnika do szczęśliwego żywota”, a więc Ojca, Syna i Ducha Świętego.

17 Nie ma zatem w przyrodzie ani jednej rzeczy, która by nie miała jakiegoś podobieństwa do Trójcy. Ale te wszystkie porównania z różnych dziedzin były tylko zarysami i wstępem do wspaniałej analogii ze strukturą duszy. Właściwa bowiem godność obrazu Bożego należy tylko do człowieka. Podobieństwa odkryte w duszy dają rozumowi najjaśniejsze pojęcie o najwyższej tajemnicy, którą umysł usiłuje przeniknąć.

„Gdy [umysł ludzki] rozważy [te podobieństwa], powinien jeszcze zdać sobie sprawę z nieskończonej odległości, która go dzieli od takiego przedmiotu. Ani badanie obrazu Bożego w nas, ani terminy dogmatycznych sformułowań, jakich używamy dla określenia Trójcy Świętej,

¹⁰⁶ *Ibid.*, 32, 59–60 (148–149). Por. *De libero arbitrio*, II, 16, 42, P. L. 32, 1263–1264, pisane także w tym okresie.

¹⁰⁷ C. III. P. L. 42, 553.

¹⁰⁸ W *De Civitate Dei*, XI, 25:

„Filozofowie, o ile wiemy, całą wiedzę filozoficzną na trzy części podzielili, a raczej spostrzegli to, że z trzech części się składa... Nie wynika bynajmniej z tego, żeby filozofowie w tych trzech częściach wiedzy filozoficznej mieli na myśli troistość w Bogu, jakkolwiek powiadają, że ten podział Platon pierwszy wynalazł i zalecał, który Boga uważał i za twórcę wszystkich natur i za dawcę rozumu i za tego, co miłość wdraża wiodącą nas do dobrego i szczęśliwego żywota” (tłum. W. Kubickiego, P. O. K. 12, Poznań 1934, str. 220–221).

nie dają nam jej rzeczywistego zrozumienia. Toteż poświęciwszy czternaście pierwszych ksiąg *De Trinitate* na zgłębianie tej tajemnicy, Augustyn poświęca piętnastą i ostatnią opisowi zasadniczych różnic dzielących Stwórczą Tróję od Jej stworzonych obrazów. U podstawy wszystkich tych różnic znajduje się doskonała prostota Boga. Gdy mówimy o życiu, poznaniu, miłości, pamięci i innych doskonałościach, wtedy myślimy o cechach bytu skończonego, takiego, jakim my jesteśmy. W Bogu – przeciwnie – wszelka doskonałość utożsamia się z Jego Bytem i z każdą z trzech Osób Boskich. Mówimy tak, jakby chodziło o przyznanie Mu własności, podczas gdy chodzi o samą substancję czy istotę. Dusza ludzka nie jest żadną z tych swoich trój: można tylko przewidzieć, że one są w niej, gdy Trójca – przeciwnie – jest nie w Bogu, ale jest Bogiem”¹⁰⁹.

Nigdy nie położymy dość wielkiego nacisku na postawę teologiczną św. Augustyna. Gdyby nawet – co nie wydaje się możliwe – dusza dzięki czysto racjonalnej analizie odkryła właściwą sobie strukturę trynitarną, nie mogłaby należycie ocenić swego odkrycia. Widziałaby bowiem zwierciadło, ale nie poznawałaby siebie samej jako zwierciadła:

„Ci, którzy widzą w zwierciadle i przez zasłonę, jak to nam jest dane w obecnym życiu, to nie są ci, co oglądają we własnej duszy te trzy władze, których analizę przeprowadziliśmy, to są ci, którzy widzą swoją duszę jako obraz, tzn. że mogą odnieść to, co widzą – w jakiś sposób – do Tego, którego obrazem jest dusza”¹¹⁰.

Innymi słowy, umysł nasz widzi, ale światłem, które nam pozwala widzieć, jest wiara. Człowiek musi posługiwać się wszystkimi siłami swego rozumu, aby pogłębiać to, co mu zostało objawione. Wiara nie zastąpi rozumu ani rozum wiary. Jeśli umysł nie będzie pracował, to niczego nie

¹⁰⁹ E. GILSON, *Wprowadzenie...*, str. 297, z odnośnikami do *De Trinitate*, XV. V, 7–8. Por. XV. VII, 11–13; XXII, 42; XXIII, 43–44; *Epist.* 169, 2, 5–6.

¹¹⁰ *De Trinitate*, XV. XXIII, 44 (P. L. 42, 1091).

zobaczy, bo mu wzroku zabraknie; a jeśli wiara nie pokieruje naszym umysłem, to nic nie będzie widoczne z braku światła. Dusza nie jest martwym zwierciadłem. Pozostaje ona w żywym stosunku do Boga, to znaczy, że szukając Boga, znajduje siebie. To poszukiwanie ją udoskonali. Stosunek z Bogiem, dzięki któremu jest obrazem Boga, staje się coraz żywszy w miarę jak – pod wpływem łaski i wiary – dusza staje się coraz bardziej podobna do Boga¹¹¹. Nie jest to już dziedzina spekulacji filozoficznej, ale dziedzina życia duchowego – życia mistycznego. Ostatnim słowem tego poszukiwania będzie stwierdzenie tajemnicy: nie ma bowiem bardziej autentycznego poznania Boga niż odkrycie Jego nieuchwytności¹¹². Ale ta nieuchwytność nie przekreśla poszukiwania; podnieca je tylko¹¹³. Takie bowiem jest życie wiary – zawarte w stosunku poznania do miłości: miłość dąży do poznania, a poznanie wzmacnia miłość.

„Po co więc Go szukać, jeśli się zrozumiało, że jest nieuchwytny? – Po to właśnie, by poszukiwania nie przerwać... Szuka się, aby Go znaleźć, znajduje się Go, aby Go jeszcze szukać. Szuka się Go, aby Go znaleźć z większą radością, a znajduje się Go, aby Go jeszcze szukać z większą gorliwością”¹¹⁴.

¹¹¹ Św. Augustyn powołuje się w *De Trinitate*, XIV. XVII, 23 n. oraz XV. VIII, 14, na dwa teksty z Pisma św.: „Przemieniamy się w ten sam obraz, coraz to wspanialszy; a to jest dziełem Ducha Bożego” (2 Kor 3, 18) oraz św. Jana (1 J 3,2): „Podobni będziemy do Niego, ponieważ zobaczymy Go, jakim jest”.

Por. św. GRZEGORZ Z NAZJANZU (*Poemat II*, I, 17, P. G. 37, 1264): „Człowiek, który ogląda Boga, pozwala duszy rozrastać się; dosięga Trójcy, której obraz wyciśnięty jest na niej, ogląda tę chwałę jedyną w jej potrójnej wspaniałości”.

¹¹² *De Trinitate*, XV. V, 2 (P. L. 42, 1057).

¹¹³ Nie inaczej rozumuje wielki Teolog Trójcy Świętej, GRZEGORZ Z NAZJANZU (*Mowa* 38, 7, P. G. 36, 317):

„Nim go schwyciłeś, już się wymknął; nim Go umysł objął, już Go nie ma. Oświeca duszę oczyszczając ją, jak błyskawica uderza oko nie zatrzymując się. A to, jak mi się wydaje, aby przyciągnąć do siebie. Gdyby bowiem był zupełnie nieuchwytny, zniechęciłby do wszelkiego wysiłku. Natomiast ta jego nieuchwytność budzi podziw; podziw podnieca pragnienie; pragnienie oczyszcza, a oczyszczenie czyni nas podobnymi do Boga. Gdy już się do tego poziomu doszło, Bóg traktuje człowieka z poufałością. Wyrażenie moje jest może zbyt śmiałe – ale Bóg daje się poznać bogom... Dziedzina bóstwa jest bez granic i nieprzenikniona wzrokiem [ludzkim]; tyle tylko można pojąć, że jest niepojęty”.

¹¹⁴ *De Trinitate*, XV. II, 2 (P. L. 42, 1058).

Żadne wyrażenie nie daje lepiej pojąć tęsknoty, z jaką Augustyn szuka Boga w tych piętnastu księgach.

4. Plan traktatu

18 Po omówieniu zasadniczych myśli św. Augustyna możemy zastanowić się, jak on uporządkował to swoje poszukiwanie Boga jedynego w trzech Osobach. Uczni dyskutują nad podziałem Traktatu o Trójcy¹¹⁶. Ale sam Augustyn podaje swoje zamiary we wstępie do księgi I¹¹⁶:

1) Chce szukać w Piśmie św. tego, co jest przedmiotem naszej wiary. Będzie to zadaniem pierwszych czterech ksiąg (I–IV).

2) Chce przekonać przeciwników, że nie rozumują według danych Objawienia (dalsze trzy księgi: V–VII).

W tym prologu nie zapowiada trzeciej części – najdłuższej (ks. IX–XIV), w której – aby pogłębić nasze pojęcie o Trójcy Świętej – analizuje wszystkie możliwe analogie, zapożyczone zwłaszcza ze struktury duszy ludzkiej.

Księga VIII streszcza naukę podaną w poprzednich dwóch częściach, szczególnie zbiera w kilku formułach analizy księgi V i zapowiada nową metodę poszukiwania „bardziej wewnętrznego”: będzie teraz pracował umysł spekulatywny pod przewodnictwem wiary. Cały wysiłek podąża do obrony „jedności i równości” Trójcy Świętej. Ale Augustyn nie zaczyna ani od omawiania stosunków pochodzenia Trzech Osób, ani od abstrakcyjnego zastanawiania się nad istotą Bóstwa. Chce być jak najbardziej konkretny i stawia pytanie, co to znaczy: „Trzy Osoby”? – umieszczając troiste struktury w samym bycie, a nie wyłącznie w logicznym rozumowaniu. Tak ujmuje te struktury w pewną całość stosunków, czyli relacji ontologicznych, że każda z Osób, wzięta w sobie, odnosi się do innych w ten sam sposób, w jaki odnosi się do bytu, i że razem posiadają tak samo właściwości substancji, jak i by-

¹¹⁶ Zob. wydanie B. A. 15, Notes complémentaires 4 i 5, str. 568–570.

¹¹⁶ *De Trinitate*, I, II, 4 (P. L. 42, 820).

towania bez nierównego podziału. Augustyn chce więc przede wszystkim zabezpieczyć i zrozumieć jedność, ale jedność rozwiniętą w troistość.

Dlatego, chociaż ustalił, że trzeba w duszy szukać obrazu Trójcy Świętej przez Boga tam włożonego (VII. VI, 12), najpierw musi określić, w czym i jak odnajdziemy tam jedność i równość. Przeto w księdze VIII zastanawia się nad metodą i na zakończenie (VIII. X, 14) stwierdza, że cel osiągnął.

Jak do tego celu doszedł? – Przede wszystkim trzeba odrzucić czysto racjonalną naukę o duszy samej w sobie. Dusza jest rzeczywistością konkretną związaną z tym światem i z Bogiem. Poprzez analizę jej dobroci dochodzimy do jej źródła – Boga – o ile się z Bogiem łączymy miłością. Ale jak pokochać coś, czego się wprawdzie nie poznało? Wprawdzie wiara pozwala pokochać to, co nam wykazuje nawet samymi tylko potocznymi pojęciami. Ale co my mamy wspólnego z Bogiem? – Co? Jedynie miłość, która istnieje w nas jako prawda sama przez się rozumiana, jako norma naszych sądów. Lecz ta miłość nie od nas pochodzi. Ma swoje źródło poza i ponad nami. Jest samoistna, zawsze równa sobie, czy to w podmiocie kochającym, czy to w przedmiocie kochanym. Daje więc dokładne poznanie Boga, ponieważ Bóg jest miłością i od Boga pochodzi wszelka autentyczna miłość, tak jak wszystko, co dobre, ma udział w Dobru.

A więc dwa pytania kryteriologiczne spowodowały podwójny powrót dialektyczny. Pierwsze pytanie prowadziło po drodze poznania racjonalnego, odrzuciliśmy je. Drugie prowadzi nas do wybranego punktu wyjścia¹¹⁷, z tym, że po drodze odnaleźliśmy w miłości swoistą metodę poznania. Droga jest teraz wytyczona: Kiedy dusza „informuje się” miłością do prawd wiecznych, wówczas okazuje się w niej bardziej zrozumiałe podobieństwo Boże, w którym panuje jedność i równość. W streszczeniu księgi VIII¹¹⁸ Augustyn zaznacza, że nie odważył się zatrzymać ostatecznie na kontemplacji niezmiennego Dobra. Podał dopiero

¹¹⁷ VIII. VI, 9: *Redi ergo mecum* – „wracaj więc ze mną”.

¹¹⁸ *De Trinitate*, XV. III, 5 (P. L. 42, 1060) i VI, 10 (1063).

zarys troistości miłującego – miłowanego – miłości. Trzeba przebyć długą drogę analiz duszy – zwierciadła i obrazu Trójcy Bożej – w księgach IX–XIV, aby w księdze XV odważyć się – w świetle Bożym – na oglądanie samego wzoru.

19 Księga XV ma swoje znaczenie. Najpierw streszcza wnioski poszczególnych ksiąg, potem wieńczy całość jakby bezpośrednią kontemplacją istoty Bożej. Ponieważ pisana jest dla zwykłych śmiertelników, nie konieczne obdarzonych jak sam autor darem kontemplacji mistycznej, przeto używa wyrazów dostępnych i przestrzega przed złudzeniem, jakoby poprzednie analizy duszy pozwalały na doskonałe objęcie tajemnicy Bożej Trójcy. Podkreśla ona gruntowne różnice, które istnieją między stworzonymi obrazami Trójcy a samą Trójcą Przenajświętszą. Obraz duszy prowadzi do zrozumienia Trójcy Bożej właśnie przez swoją niedoskonałość, swoje niedokończenie, poprzez własną swoją tajemnicę. Tajemnica Boża pozostaje nienaruszona w swojej doskonałej i istotnej jedności.

Zanim przejdziemy do omówienia poszczególnych ksiąg, możemy już teraz podać zarys całego dzieła.

20 I. Wiara w Tróję Świętą według Pisma św. (ks. I–IV)

Wstęp: Wiara a rozum (I. I, 1–3); Metoda (I. I, 4 – IV, 7).

A – Jedność i równość Bożych Osób:

współistność (I. V, 5 – II. VI, 11)

mimo niższości Syna Wcielonego (I. VII, 14 – VIII, 17)

B – Ukazywanie się Boga patriarchom i prorokom oraz znaki dane przez Chrystusa w czasie działalności apostołskiej i po Zmartwychwstaniu (II. VII, 12 – III)

C – Posłania Bożych Osób – Syna i Ducha Świętego (II. IV, 6 – V, 10 oraz ks. IV)

II. Sformułowanie dogmatu według poprzedzającej tradycji

Doskonała równość Osób Bożych mimo stosunku pochodzenia (ks. V–VII):

A – Stosunki w Bogu, czyli „relacje” lub odnośnie, nauka skierowana przeciw arianom (V. I, 1 – VII, 8)

– niezmienność

– przypadłość a odnośnia

– sprawa eunomiańskiego *agennetos*

B – Przymioty i przymiotniki w Bogu: Boże imiona; mnogość i prostota w Bogu (V. VIII – VI. X, 12)

– słownictwo teologiczne o Trójcy (VII. I – VI, 11)

Zakończenie: Zapowiedź ostatniej części traktatu o człowieku jako obrazie Boga (VII. VI, 12)

III. Obrazy Boga w stworzeniu (ks. IX–XIV)

Wstęp (ks. VIII) – Nowe drogi do poznania życia wewnętrznego Trójcy Świętej poprzez analizę obrazu Bożego, jakim jest człowiek. Poznanie zawarte jest w wierze, która polega na połączeniu się z Bogiem w akcie miłości

A – Pierwsza „triada”: *Mens* (dusza) – *notitia* (poznanie) – *amor* (miłość) – (ks. IX)

Notitia (poznanie) wyłania się z miłości i ją zasila

B – Druga „triada”: *Memoria* (pamięć) – *intelligentia* (intelekt) – *voluntas* (wola) – (ks. X) – analiza stosunku między dwoma momentami poznania, mianowicie zapoznania się i myślenia (*notitia* i *cogitatio*)

C – Stopniowe pogłębianie przez umysł wzajemnych stosunków między władzami duszy:

1. przez odszukanie śladów Trójcy w czynnościach związanych ze zmysłami człowieka (ks. XI): percepcja wzrokowa, wspomnienie, wzajemne ustosunkowanie się elementów działania zmysłowego, wyobraźnia twórcza

2. „Trójca” wewnętrznego człowieka:

– Podwójna czynność ducha człowieka (ks. XII): czynność kontemplacyjna – w mądrości (*sapientia*); czynność aktywna (podrzędna) – w nauce (*scientia*)

– Rola wiary w porządku zbawienia (ks. XIII)

3. Dusza ludzka jako obraz Trójcy Świętej (ks. XIV)

– Obraz Boży istnieje w duszy nie jako nabyty poprzez wiarę, ale ontologicznie i wiecznie (IV, 6 – XI, 14)

– Dusza zapomina o sobie, kiedy o Bogu zapomina;

nienawidzi siebie, kiedy nie kocha Boga (XII, 15 – XIV, 18)

– Dusza o Bogu nie może ostatecznie zapomnieć i dąży do Niego poprzez oczyszczenie (sakramentalne i inne) aż do doskonałości w niebie, gdzie osiągnie szczyty mądrości – daru Bożego (XIV, 18 – XIX, 26).

Zakończenie (ks. XV): Niezmordowane poszukiwanie Boga i kontemplacja Trójcy. Trójca Boża na tle poprzednich porównań, choć wszelkie porównania są niewspółmierne w stosunku do tajemnicy. Modlitwa do Trójcy Świętej.

5. Poszczególne księgi

21 To naszkicowanie planu całości traktatu o Trójcy Świętej podaje tylko ogólny kierunek myśli św. Augustyna. Bez przerwy do zasadniczych wywodów włączają się różnorodne tematy, które rodzą się z wewnętrznego bogactwa umysłu autora oraz z niemożliwości opanowania zasadniczego wątku związanej z samą techniką kompozycji piśmarskiej w starożytności: książka w formie zwoju, dyktowanie sekretarzowi, brak przypisów itp. Ale możemy iść za opinią wielkiego specjalisty studiów augustyńskich, który uważa, że układ tego arcydzieła nie jest wcale tak nieporządny, jakby się wydawało w pośpiechu pierwszej lektury¹¹⁹.

„Św. Augustyn pisze dla ludzi starożytności o wysokiej kulturze literackiej, nie dla studentów teologii scholastycznej. Normalnie, kiedy uważa za stosowne podać jakieś wskazówki o swoim planie, czyni to nieznacznym dotykem... Nie można oczekiwać od tego wielkiego artysty jakiejś szkolnej kompozycji, w której omawiałby poprawnie swój cel i różne części, przestrzegając potem skrupulatnie swojego programu. Łatwo by mu to przyszło, ale Augustyn uważałby takie postępowanie za niegodne siebie

¹¹⁹ H. I. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique. Retractatio*, Paris 1958⁴, str. 666–668.

i swoich czytelników... Weźmy traktat o Trójcy Świętej. Nic nie zapowiada przeciwstawienia tych dwóch bloków, które tworzą księgi I–VIII i IX–XV; nic jawnie nie określa z góry jego szczególnej metody, jaką zastosuje w drugiej części, ale jego «zwrotne przejście» w ks. VII. X, 10 zaskoczy tylko czytelnika-nowicjusza; już bowiem w ks. VI. X, 12¹²⁰ św. Augustyn dał pierwszy wzór swojej przyszłej metody: pokazuje nam, że wszystko, co stworzył Boski Artysta, ujawnia jedność, piękno i ład – rodzaj trójcy, obraz, ślad struktury wewnętrznej samego Stwórcy, *Deus Trinitas*. To jest wprowadzić tylko króciutki szkic przy końcu księgi, jakby niepotrzebna dygresja¹²¹; w rzeczywistości jest to cicha zapowiedź tego, co nastąpi – dyskretne przygotowanie czytelnika.

Św. Augustyn postępuje jak muzyk o wielkiej wprawie, podający delikatnie, *mezza voce*, przez głos drugorzędny na dyskretnym instrumencie, zapowiedź nowego tematu, który za chwilę stanie się przedmiotem zasadniczego rozwinięcia. Słuchacz nie zwraca na to uwagi, ale w chwili, gdy temat występuje na nowo, rozbrzmiewa na pierwszym planie orkiestry, nie tylko nie jesteśmy zdziwieni, ale zauważamy, że już go znamy i rozpoznajemy go”.

Takie właśnie elementy nie znajdują miejsca w streszczeniu, które zawsze jest narażone na niebezpieczeństwo zdradzenia myśli autora i jego dzieła. Jedno jest pewne, że Augustyn nie ma zamiaru udowodnić istnienia Trójcy: on Ją przyjmuje z Objawienia i stara się Ją przedstawić w sposób jak najbardziej dostępny. Wzruszające jest jego podejście do prostego ludu, aby mówić w sposób jasny o tej

¹²⁰ P. L. 42, 932.

¹²¹ Jako dodatek do komentarza – także epizodycznego – tekstu św. Hilarego o apropracji przypisywanej Osobom Bożym (*De Trinitate*, V. X, 11) (dop. Marrou). Można zresztą taką dyskretną zapowiedź odczytać także w ks. III. IV, 10: „Bóg stwarza rzeczy, które podpadają pod zmysły, aby w nich dać znać o sobie i dać siebie poznać” – *Ad Seipsum in eis significandum et demonstrandum*. Tak samo w ks. IV. XXI, 30: „Podobnie [jak z wymawianiem trzech imion Ojca, Syna i Ducha Świętego] jest z moją pamięcią, z moim rozumem i moją wolą: każda nazwa odnosi się do różnej rzeczywistości, ale każda ich czynność posługuje się wszystkimi trzema razem”.

najgłębszej tajemnicy naszej wiary¹²². Nigdy nie zapomina, że – wykładając prawdy wiary – może liczyć na żywego sprzymierzeńca obecnego w sercach słuchaczy. Dlatego też mimo zrozumiałych wahań zdobywał się na odwagę, aby omawiać przed swoim ludem najtrudniejsze zagadnienia związane z Objawieniem.

22 *Księga I*

We wstępie do I księgi Augustyn stawia problem właściwej płaszczyzny: zbyt wielka ufność w siły rozumu zaciemnia wewnętrzny wzrok duszy i nie pozwala jej posługiwać się światłem wiary. Autor ma na myśli nie tylko heretyków, ale różnych teoretyków bóstwa, szczególnie epikurejczyków i myślicieli tak zwanej Nowej Akademii, czyli platoników ulegających wpływowi stoicyzmu i pitagoreizmu. Pismo św. natomiast przemawia do wszystkich, nawet do małuczkich, *parvulis congruens*, aby dać właściwe pojęcie o Bogu. Chcąc mieć do Niego dostęp, trzeba oczyścić umysł (*necessaria est purgatio mentis*), „aby w sposób niewymowny Niewymownego oglądać”¹²³. Potem oczyszczony umysł znajduje pomoc w Objawieniu spisany w obu Testamentach, a podany nam w Kościele, aby „odszukać oblicze Boga” jedyne w Trójcy. Czytelnik, który tych elementów nie bierze pod uwagę, lepiej zrobi, zostawiając to dzieło, i niechaj szuka gdzie indziej, byleby tylko nie krytykował z góry tego, co mu się wydaje niedostępne, i zachował wstrzemięźliwość w słowach, a miłosierdzie w duszy.

¹²² Zob. np. *Kazanie 52*, VIII–IX (P. L. 38, 362–363) w przekładzie polskim zawartym w małym wyborze kazań, wydanym w Poznaniu 1936 przez ks. W. Eborowicza, str. 17–35:

„Pan nam dopomoże, widzę, że już się stało, boście zrozumieli; wasze okrzyki są dla mnie dowodem, że tę naukę zaczynacie pojmować... Z wielką bojaźnią podjąłem się wyłożyć i nauczyć tej tajemnicy. Obawiałem się bowiem, że moje wyjaśnienia zadowolą przenikliwe umysły, a znudzą mniej wyćwiczone [wyłożył przed chwilą swoją analogię «pamięć – rozum – wola»]. Widzę teraz, że jest odwrotnie; przez pilne słuchanie moich słów i przez szybkie ich zrozumienie nie tylko pojęliście moje wyjaśnienia, lecz nawet uprzedziliście je”.

¹²³ Ks. I. I, 3 (P. L. 42, 821).

Taki jest wstęp tego wzniosłego dzieła. Zaraz potem Augustyn zabiera się do przedstawienia wiary chrześcijańskiej w odniesieniu do tych prawd, tak jak ją odnalazł w Objawieniu i u swoich poprzedników na tym polu. A więc: Bóg jest jeden w Trzech Osobach. Wprawdzie raz po raz któraś z Osób występuje jakby oddzielnie działając (I. V, 8), ale w rzeczywistości One zawsze wykonują razem to, co przypisujemy Jednej z Nich (I. VI, 12 i XII, 25)¹²⁴. Bóg jest Trójcą¹²⁵, Ojcem, Synem i Duchem Świętym w jednej naturze. Tak twierdzą Ewangelie, tak twierdzi św. Paweł w swoich listach. Osoby są sobie równe, a tylko o Synu Wcielonym – Chrystusie mówią, że jest niższy od Ojca¹²⁶. Ale cała Tradycja katolicka doskonale to rozumiała, tak że Augustyn może mówić o „zasadzie wiary” Kościoła w tej sprawie¹²⁷. Tak myśleli Atanazy, Hilary, Grzegorz z Nazjanzu, Bazyli i inni. Tak się wyraża Symbol Pseudo-Atanazego, który przy końcu V wieku zebrał formuły trynitarne św. Augustyna¹²⁸.

¹²⁴ Por. *In Jo. Tract.*, 20, 3; 95, 1; 110, 3; *Sermo* 213, 6 (*In trad. Symboli*, 2, P. L. 38, 1065); *Epist.* 11, 2, P. L. 33, 75.

¹²⁵ B. A. 15, str. 570, daje wykaz wszystkich tekstów, gdzie Augustyn wymienia Boga jako w Trójcy jedynego: *Deus Trinitas, Unitas-Trinitas, Deus-Trinitatis, Trinitas*. Jest ich około 40 w samym *De Trinitate*. Nie inaczej się wyraża Grzegorz zwany Teologiem o „Trójcy czczonej jako jeden Bóg, jedno światło w trzech równych promieniach” (*Poemat II*, II, 4, w. 88, P. G. 37, 1512); „O Ciebie tylko, Trójco moja, chcę się troszczyć” (*Poemat II*, I, 11, w. 1852, P. G. 37, 1159; por. *Poemat II*, I, 8); „Trójco, przedmiocie moich trosk i źródło wszelkiego dobra!” (*Mowa* 42, 27, P. G. 36, 492 C) itp.

¹²⁶ J 14, 28; Flp 2, 7.

¹²⁷ „Regula canonica”, *De Trinitate*, II. 1, 2, gdzie Augustyn wraca do tego zagadnienia. Por. *Quaestio* 69, 1, w P. L. 40, 74: „Zasada wiary katolickiej wymaga, kiedy Pismo św. mówi o Synu, że jest niższy od Ojca, aby przez to rozumieć Jego Wcielenie; kiedy natomiast Syn uważany jest za równego Ojcu, to się rozumie o Jego naturze Boskiej”.

¹²⁸ „Równy Ojcu według Bóstwa, niższy od Ojca według człowieczeństwa”. Symbol zwany *Quicumque* (od pierwszego słowa). Tekst w Dz. 32, w P. L. 88, 585 oraz w Breviarzu Rzymskim na Prymę w dzień Trójcy Świętej. Nikt już go nie przypisuje św. Atanazemu, mimo że nadal się go cytuje jako *Symbolum Athanasianum*. Istnieje po grecku, ale pierwotny tekst jest po łacinie. Przypisują go niektórzy św. Ambrożemu (np. O. SCHEPENS w R. H. E. 32, 1936, str. 548–569). Ale nacisk, jaki jest położony na dogmaty chrystologiczne, oznacza, że już się rozpętała walka z nestorianizmem i z monofizytyzmem. Po raz pierwszy zacytowany jest przez Cezariusza z Arles (542), ale porównanie „Unii hipostatycznej” z połączeniem ciała i duszy już było przestarzałe w początkach VI w. Można więc trzymać się opinii, że

Po pięknych wywodach o Chrystusie Królu i Pośredniku Augustyn wskazuje na ostateczny cel życia: wizję twarzą w twarz, do której prowadzi nas Syn pierworodny i w której On sam będzie przedmiotem naszej radosnej kontemplacji. Autor nie może się powstrzymać od entuzjazmu i udziela go nam. A tak samo będzie z Duchem Świętym, który panuje w naszych sercach, który razem z Ojcem i Synem jest celem naszej ziemskiej pielgrzymki. Nie będzie już wówczas Chrystus potrzebował za nami się wstawiać, tak jak to czyni od chwili swego Wniebowstąpienia, bo już będziemy mieli udział – po okresie krzątaniny Marty – w bezpośrednim połączeniu z ukochanym, jakim cieszyła się Maria.

Ostatnia część I księgi wraca znowu do roli Chrystusa w stosunku do nas: Zbawiciela, Pocieszyciela i źródła życia, poprzez krzyż, sąd i miłosierdzie.

23 *Księga II*

II księga zaczyna się apelem do pobłażliwości względem błędzących w odczytywaniu tajemnicy ukrytej w Piśmie św., jeśli są gotowi poddać się prawdzie, kiedy się im ją pokazuje. Niełatwo bowiem i nie zawsze można zrozumieć w Ewangelii wypowiedzi Chrystusa, czy to o własnej Osobie, poddanej Ojcu i współpracującej z Ojcem, czy to o Duchu Świętym, pochodzącym od Ojca, wysłanym przez Syna, a danym przez Ojca. Te Trzy Osoby, które wzajemnie wysławiają się i razem pracują nad zbawieniem i uświęceniem człowieka są sobie równe. Syn jest posłannikiem Ojca, Duch Święty spełnia zlecone Mu przez Ojca i Syna posłannictwo i do Nich należy. Ale „nigdy Pismo nie twierdzi, że Ojciec jest większy od Ducha Świętego”. Większym może być Ojciec tylko w stosunku do Syna Wcielonego. Inne Osoby nie posiadają natury stworzonej, Duch Święty nie wcielił się w swoje symbole – gołębicę i płomie-

Symbol „atanazjański” powstał w kołach teologów związanych ze szkołą Lerynu między rokiem 450 a 500 (por. G. MORIN, w: J. Th. S. 12 /1911/, str. 161 n.; J. STIGLMAYR, „Zeitschr. f. Kath. Theol.” 49 /1925/, str. 341 n.).

nie. Jedynie w wypadku Chrystusa nastąpiło stałe połączenie Osoby Bożej ze stworzoną naturą człowieka. Nauka teologiczna nie głosi, że gołębica jest Bogiem, że ogień jest Bogiem; głosi natomiast, że Chrystus-Człowiek jest Bogiem, że Bóg stał się człowiekiem¹²⁹.

Ostatecznie te różne objawienia Ducha Świętego i Ojca są tego samego typu, co objawienia starotestamentowe, kiedy Bóg się „ukazywał” w mocach przyrody. Nikt przed św. Augustynem nie zajął się systematycznie tym zagadnieniem. Nasz Doktor natomiast rozpatrzy tę sprawę wyczerpująco w drugiej części księgi II i poświęci jej całą III księgę¹³⁰. Augustyn nie chce polemizować i stara się całe zagadnienie ująć gruntownie na podstawie swojej nauki o zasadniczej jedności natury, wspólnej trzem Osobom. Analizuje wszystkie objawienia Boga w Starym Testamencie i wykazuje, że Pismo św. nie pozwala przypisywać wszystkich teofanii jednej tylko Osobie. Często można je przypisać Synowi albo Duchowi Świętemu, albo nawet całej Trójcy. Ale są także wypadki, kiedy nie można łatwo stwierdzić, do której z Trzech Osób odnosi się dana teofania¹³¹. Teksty o Abrahamie, Mojżeszu, Danielu na temat obcowania Trójcy Świętej z człowiekiem zebrane są w przepiękny fresk, który rozszerzy się na następną księgę.

¹²⁹ W ks. IV. XXI, 31 (P. L. 42, 910) Augustyn argumentuje w ten sam sposób na temat „głosu” Ojca, który daje świadectwo Synowi (Mt 17, 5; J 12, 28).

¹³⁰ Zob. także *Epist.* 148 (P. L. 33, 622–630), gdzie AUGUSTYN powołuje się na Atanazego, Ambrożego, Hieronima, Grzegorza z Elwiry. Wydaje się, że dotychczas Ojcowie przypisywali starotestamentowe teofanie Synowi, jak to omawia M. SCHMAUS w swoim wstępie do niemieckiego przekładu *De Trinitate*, Monachium 1935, str. XXXVI, Bibliothek der Kirchenväter XI. Augustyn zrywa z tą tradycją i za Wielkimi Kapadocjanami uważa, że w tych teofaniach występuje nierozdzielnie cała Trójca Święta. Poza ks. II i III zagadnienie występuje przelotnie w ks. I (np. IV, 7; V, 8; VI, 12; VIII, 15 i in.) Por. J. L. MEIER, *Les missions divines selon Saint Augustin*, Fryburg Szwajc. 1960.

¹³¹ Np. II. VIII, 18 (P. L. 42, 857). Dalej (II. X, 19–21) Augustyn omawia ukazanie się Abrahamowi trzech podróżnych, w których patriarcha rozpoznaje Boga: „Trzech zobaczył, jednemu się pokłonił”. Tak się wyraża św. AMBROŻY (*De excessu fratris*, II, 96, P. L. 16, 1342; oraz w *De Fide*, I, 13, 80, P. L. 16, 547). Tak samo św. HILARY w swoim *De Trinitate* (IV, 25, P. L. 10, 115). Sam AUGUSTYN powtórzy własne słowa w *Contra Maximinum* (II, 25, 5, P. L. 42, 806). Por. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Mowa* 28, 18 (P. G. 36, 50 B).

24 *Księga III*

W księdze III, po wstępnym rozważaniu na temat przyczyn, jakie skłoniły go do pisania, Augustyn przypomina zagadnienie równości Trzech Osób oraz Ich posłania, i wraca do tematu: W jaki sposób na przestrzeni wieków Bóg Jedyny w Trójcy ukazywał się ludzkości. Czy posługiwał się aniołami¹³² czy siłami przyrody? Jaka jest różnica między działaniem Opatrzności w normalnych wypadkach zmian w przyrodzie, a działaniem w niewytłumaczalnych cudach albo w udzielaniu łask nadprzyrodzonych? Trzeba przyjąć, że Trójca Święta nie pokazuje się bezpośrednio w swojej istocie, ale posługuje się jakimś znakiem czy symbolem, w którym dusza wierząca odczyta Jej obecność. Dyskretnie więc zapowiedziany jest temat trzeciej części traktatu, mianowicie odczytanie śladów Trójcy w stworzeniu.

25 *Księga IV*

IV księga otwiera się modlitwą do Boga z prośbą o łaskę rozpoznania rzeczywistości Bożych w odczytywaniu znaków, a szczególnie największego znaku – samego Chrystusa, wcielonego Słowa Bożego. Dla oświecenia dusz ludzkich, dla wyleczenia ich ze ślepoty grzechu, Słowo Boże „stało się ciałem i mieszkało między nami”. Przyszło „wziąć udział w naszej śmiertelności, aby udzielić nam swojej Boskości”¹³³ i odtworzyć „harmonię” między Bogiem a człowiekiem. Aż takie środki były potrzebne, aby

¹³² *De Trinitate*, III, I, 5–6 (P. L. 42, 870–871).

¹³³ IV, II, 4, P. L. 42, 889. Często powtarzane wyrażenie, w różnych formach, od czasów Ireneusza po czasy Kapadocjan. Por. IRENEUSZ, *Adv. Haer.*, III, 18; V, 1; V, XII, 6; ATANAZY, *De Incarn.*, VI–IX; zob. u GRZEGORZA Z NAZJANZU *Mowa* 43, 61 (P. G. 36, 576 B): „Chrystus dla nas stał się ubogim, abyśmy wzbogacili się Jego Boskością”; *Poemat II*, I, 1, w. 16 (P. G. 37, 971): „Chcesz ze mnie Boga uczynić, przybrawszy sobie człowieczeństwo”; *Poemat I*, I, 10, w. 5–6 (P. G. 37, 465): „Ponieważ Bóg stał się człowiekiem, człowiek Bogiem się staje”. Por. *Mowa* 14, 15; 39, 13; *Poemat I*, II, 10, w. 140; *I*, II, 1, w. 210.

To wszystko jest streszczone w formułach liturgicznych: np. w Oktawie Bożego Narodzenia: *O admirabile commercium...* – „Przedziwna wymiana; Stwórca rodzaju ludzkiego... Staje się człowiekiem, aby udzielić nam swojej Boskości”.

człowiek poznał nie tylko wielkość miłości Bożej – dla uniknięcia zwątpienia, ale także właściwą nędzę swojego stanu – dla ocalenia go przed pychą.

Prawie cała księga omawia dzieło Chrystusa, Jego wolę połączenia całej ludzkości w sobie, aby ją oddać Ojcu, Jego walkę z szatanem, który jest księciem śmierci i ciemności, Jego zwycięstwo poprzez ofiarę złożoną z samego siebie¹³⁴. Chrystus chciał zejść w potok rzeczywistości czasowych, aby nas pociągnąć za sobą do wieczności. Jest „odblaskiem światłości Wszechmocnego” (Mdr 7, 26), abyśmy i my mieli dostęp do tej światłości. Dlatego przebywa w sercach naszych przez Ducha Świętego, który jest „darem Ojca” po wstawieniu Syna w Zmartwychwstaniu i Wniebowstąpieniu.

Księgę zamyka twierdzenie, że ostatecznie wszystkie Trzy Osoby działają nie tylko zgodnie, ale razem, tak jak „pamięć, rozum i wola oznaczają trzy różne rzeczywistości, lecz każda ich czynność wymaga udziału całej tej trójcy”. Tak samo „cała Trójca jest źródłem głosu Ojca, ciała Syna, gołębiczy Ducha Świętego, chociaż każda z tych rzeczywistości odnosi się do poszczególnych Osób”. Nie ma więc niższości Syna z powodu Jego posłania przez Ojca ani niższości Ducha Świętego z powodu Jego posłania przez Ojca i Syna.

26 Księga V

Z księgą V przechodzimy do drugiej części traktatu, w której Augustyn ma zamiar rozprawić się z herezją arianą. Spotykamy tutaj wszystkie hasła ortodoksyjne

¹³⁴ Chrystus jest kapłanem i ofiarą (*De Trinitate*, IV. XIV, 19). Por. *De Civitate Dei*, X. 20, P. L. 41, 298:

„Prawdziwy ten Pośrednik, gdy przyjął postać sługi (Flp 2, 7), stał się pośrednikiem między Bogiem a ludźmi – on, człowiek, Jezus Chrystus (1 Tm 2, 5): w postaci bowiem Boga on przyjmuje ofiarę wraz z Ojcem, z którym jest jednym Bogiem. Wszakże w postaci sługi wolał być ofiarą, niż przyjmować ją, aby w tym wypadku nie dać sposobności do myślenia, że ofiary można składać jakiemś stworzeniu. Tym sposobem jest on kapłanem, gdyż sam ofiaruje, ale i ofiarą. Chciał, aby święty symbol, *sacramentum*, tej rzeczywistości był codzienną ofiarą Kościoła. A ponieważ Kościół jest ciałem, którego On jest głową, uczy go ofiarować siebie poprzez własną osobę”.

Por. jeszcze *In Psalm 26* (P. L. 36, 200); *In Psalm 65* (P. L. 36, 798); *Epist.* 187 (P. L. 840).

ułożone w ciągu siedemdziesięciu pięciu lat walk o dogmat Trójcy Świętej, mianowicie: Osoby Boże są sobie współistotne (*consubstantiales* – *homoousioi*), czyli posiadają jedną i tę samą naturę¹³⁵. Nie ma przypadkowości w Bogu, a imiona Osób Bożych, oznaczające ich wzajemny stosunek, nie należą do substancji, ale są wyrazem „relacji”, czyli samoistnych odnośni. Określenie Ojca jako nie zrodzonego (*agennetos* – *ingenitus*) nie wyczerpuje pojęcia o Bogu, jak to myślą skrajni arianie szkoły Eunomiusza. Jest to także tylko wyraz stosunku, który łączy Ojca z Synem¹³⁶. Mamy wreszcie syntetyczną formułę, określającą Tróję Świętą, zapożyczoną od Greków: jedna istota, trzy hipostazy (*Mia ousia, treis hypostaseis*)¹³⁷. Augustyn poprawia ją po łacinie na formułę, która pozostanie już niezmienną w teologii zachodniej: jedna istota (substancja), trzy Osoby.

Dalej, wracając do stosunków wewnątrz Trójcy, Augustyn zastanawia się nad imieniem Ducha Świętego. Trzecia Osoba jest żywą odnośnią wobec Ojca i Syna, gdyż Duch Święty pochodzi od Ojca i jest dany Synowi, aby Syn przez Niego wracał do Ojca. Dlatego też prawdopodobnie posiada to imię, że jest Ich wspólnym Duchem i Ich wzajemnym świętym Darem.

Na zakończenie Augustyn jeszcze raz podkreśla fakt, że nie ma przypadkowości w Bogu: jeśli On się staje Stwórcą i Ojcem naszym, to nie znaczy, że się zmienia. To nasze istnienie i nasze ustosunkowanie się do Boga wprowadza nowe orzekanie o Bogu, ale zmiana nastąpiła poza Jego naturą przez przypadkowość daną bytowi, który dochodzi do istnienia i rozwija się w odniesieniu do Boga.

¹³⁵ To samo twierdzenie w *Contra sermonem arianorum*, 36, 34 (P. L. 42, 707), gdzie Augustyn cytuje grecki wyraz *homoousios*, wzięty z wyznania wiary Soboru Nicejskiego, którego bronili Atanazy, Hilary i Kapadocjanie. Zob. także *Epist.* 120, 17 (P. L. 33, 460); *Epist.* 166, 4 (P. L. 33, 721–722).

¹³⁶ Nauka już ostatecznie ustalona przez Ojców kapadockich, szczególnie przez GRZEGORZA Z NAZJANZU w jego *Mowach teologicznych* (Mowy 27–31, P. G. 36, 11–172) i GRZEGORZA Z NISSY (*Contra Eunomium*, P. G. 45, 243–1122). Augustyn posługuje się tutaj Arystotelesowskim pojęciem „relacji”. Por. *De Civitate Dei*, XI. 10, 1 (P. L. 41, 325).

¹³⁷ Zob. wyżej, n. 2.

27 *Księga VI*

Na wstępie księgi VI Augustyn przypomina ulubione hasło Ariusza: „Był czas, kiedy Syn nie istniał”. Na to bluźniercze twierdzenie odpowiedź była dana już na sto lat przed ukazaniem się Ariusza, mianowicie u Orygenesesa, kiedy ten mistrz wszystkich teologów wschodnich porównuje Boga do światłości¹³⁸: nie ma światła bez promieniotania, i Bóg jest odwiecznie Ojcem Syna przedwiecznego.

Również i wielki pogromca Ariusza, Atanazy, nie mógł inaczej rozumować¹³⁹. Augustyn wznawia tutaj ten sposób argumentacji.

Co do przymiotów Bożych, to są one równoznaczne i wspólne trzem Osobom Bożym, ponieważ Osoby nie tylko są sobie równe, ale stanowią jedno Bóstwo. Byt Boży utożsamia się z wielorakimi przymiotami, ponieważ ta mnogość jest tylko wyrazem nieskończonej prostoty substancji Boga. Augustyn nigdy nie pomija okazji gruntownego omówienia wszystkich spraw wiążących się z Duchem Świętym. Już u zarania swego życia kapłańskiego ubolewał nad tym, że Osoba Ducha Świętego jest nieznana¹⁴⁰. Tutaj występuje z nauką o Duchu Świętym jako żywej miłości, czyli więzi między Ojcem a Synem¹⁴¹. „Jest ich tylko troje: jeden miłujący tego, który z niego pochodzi, jeden miłujący tego, z którego pochodzi i sama ta ich miłość. Bóg nie jest potrójny, ale jedyny w Trójcy, a Trójca Święta nie jest większa od każdej z Osób. Bo tylko ciała rosną przez dodawanie, a duchowe istoty rosną przez ulepszanie się. W Bogu zaś jest nieskończona doskonałość, której nie

¹³⁸ W swojej syntezie teologicznej pt. *Peri archon*, czyli „O zasadach” (*De principiis*), I, II, 2 i IV, 74 (P. G. 11, 131 AB; 372 A).

¹³⁹ Zob. np. *Contra arianos*, I, 29, P. G. 26, 72–73. Podobne porównanie ze światłem kilka razy występuje u GRZEGORZA Z NAZJANZU: *Mowa* 31, 3–4, P. G. 36, 136, B; 137 A–B, gdzie właśnie występuje krytyka tego hasła Ariusza, *Mowa* 44, 3, P. G. 36, 609 B.

¹⁴⁰ Zob. wyżej, n. 10.

¹⁴¹ Przed nim na Zachodzie pierwszy MARIUSZ WIKTORYN występuje z tą teorią w swoich *Hymnach*: Hymn I, 4; Hymn III, 98 i 226–251 (P. L. 8, 1139 D; 1144 B; 1146 A–B). Augustyn wróci do swej ulubionej teorii, która po nim stanie się tradycyjna w teologii katolickiej, w ks. IX. VIII–X, i w ks. XV. XIX, 37.

można nic dodać ani nic odjąć. Jedyny prawdziwy Bóg to Ojciec, Syn i Duch Święty w Trójcy Świętej”.

Arianie nie zrozumieli tego, co Chrystus powiedział (J 17, 3): „Życie wieczne to poznać Ciebie, jedyny prawdziwy Boże”, jakby Syn nie był prawdziwym Bogiem. Dodaje przecież: „i tego, któregoś posłał, Jezusa Chrystusa”. Przecież wiadomo, że Syn i Ojciec tworzą jedną rzeczywistość, i to dzięki Duchowi Świętemu, który Ich łączy.

Na zakończenie mała dygresja o terminologii św. Hilarego¹⁴², który Ojcu przypisuje wieczność, Synowi piękno, Duchowi radość. Augustyn, objaśniając te określenia Hilarego, dyskretnie zapowiada swoją własną serię analogii wziętych z przyrody i z czynności duszy, które wykorzysta w trzeciej części traktatu¹⁴³.

28 *Księga VII*

Zakończeniem drugiej części naszego traktatu ma być księga VII, w której autor zamierza omówić poprzednio zapowiedziany problem jedności bezwzględnych przymiotów Bożych. Dyskutuje to szczegółowo i jasno rozróżnia pojęcia odnoszące się do istoty Bożej, jak moc, mądrość i wielkość, i pojęcia relatywne, tzn. te, które określają każdą Osobę w jej specyficzności, czyli w miarę jej odróżniania od innych Osób, jak np. Słowo Boże, obraz, Syn. Mądrość jest przymiotem istoty Bożej, ale staje się często w Piśmie św. (Prz 8, 22–32; Syr 1, 4–10; Mdr 7, 25–26) tytułem Syna, takim jak Słowo, i jest wtedy przymiotem względnym. Nieraz autorzy utożsamiają Mądrość z Duchem Świętym¹⁴⁴. Ale wówczas mają na myśli działanie Boże na zewnątrz i wyrażają przez to przymiot istoty Bożej.

¹⁴² Św. HILARY, *De Trinitate*, II. 1, P. L. 10, 51.

¹⁴³ Por. wyżej, n. 21, przyp. 121.

¹⁴⁴ Np. IRENEUSZ, *Adv. Haereses*, II. 30, 9; III. 24, 2; IV. 7, 4; 20, 1–3; albo TEOFIL Z ANTIOCHII, *Księgi do Autolykosa*, I. 7; II. 15. Ale wówczas ta „Mądrość” występuje jako bezwzględny przymiot Bóstwa.

Następuje dyskusja o wartości określenia „osoba”, którym posługuje się teologia, aby wyrazić troistość w Trójcy Świętej bez naruszenia jedności Jej istoty. Augustyn dyskutuje także na temat różnicy między istotą (*essentia* – *ousia*) a substancją (*substantia* – *hypostasis*). Pierwsza bardziej odpowiada myśli łacińskiej. Lepiej jest używać w łacinie wyrazu *persona*, osoba, tam gdzie Grecy używają *hypostasis*, mimo że lepszym odpowiednikiem łacińskiej *persona* byłby wyraz *prosopon*, którego Grecy nie chcą używać.

Wreszcie, krótką wzmianką o wyrażeniu wziętym z Pisma św. autor otwarcie już zapowiada ostatnią część traktatu: człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26). Tutaj Augustyn wysuwa własną teorię, która zasadniczo różni się od myśli greckiej. U Ojców Greckich człowiek jest uważany za podobieństwo obrazu Bożego, czyli Syna – jest obrazem Obrazu (*eikon eikons* albo *eikon kat' eikona*)¹⁴⁵. Dla Augustyna natomiast, który tutaj świadomie i formalnie odcina się od Greków, człowiek jest obrazem Trójcy Świętej, w myśl twierdzenia św. Pawła, że „człowiek jest obrazem i chlubą Boga” (1 Kor 11, 7) i że „nowy człowiek” ustawicznie „odnawia się ku poznaniu Boga według obrazu tego, który go stworzył” (Kol 3, 10). Poprzednio nasz autor szedł za tradycją grecką¹⁴⁶, która kładzie mniejszy nacisk na jedność istoty Bożej, a jest bardziej czuła na działanie poszczególnych Osób: Ojciec stwarza świat za pośrednictwem swego Logo-

¹⁴⁵ Liczne są opracowania na ten temat we współczesnej literaturze teologicznej, między innymi: H. KARPP, *Probleme der altchristlichen Anthropologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts*, Gütersloh 1950, jako przedłużenie starszego opracowania STANKERA, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten Zwei Jahrhunderte*, Münster 1913. Zob. H. GROSS, *La divinisation chez les Pères grecs*, Paris 1939. Na temat poszczególnych Ojców: A. MEYER, *Die Gottesbildung des Menschen bei Klemens von Alexandrien*, Roma 1941; S. PETERSON, *L'immagine di Dio in Sant'Ireneo*, Roma 1941; R. LEYS, u Grzegorza z Nissy (Bruksela – Paryż 1951); R. BERNARD, u św. Atanazego (Paryż 1952); H. CROUZEL, u Orygenesza (Paryż 1955) i inni.

¹⁴⁶ W *De diversis quaestionibus*, qu. 51 (P. L. 40, 32) mówi jeszcze o „obrazie i podobieństwie Bożym, które nazywamy także Chrystusem”. Orygenes formalnie mówi (*In Jo. Comm.* II, 3, P. G. 14, 109), że człowiek nie został określony jako obraz Boży, ale jako stworzony według Obrazu, czyli jest obrazem Obrazu. Tak samo w *Homiliach in Genesim*, I, 13 (P. G. 12, 155–157).

su, który jest Jego Obrazem; człowiek potem jest stworzony na obraz tegoż Logosu. Augustyn otwiera nowe perspektywy: człowiek dla niego jest stworzony na obraz Trójcy Świętej. Taki będzie temat dalszych wywodów naszego teologa.

29 *Księga VIII*

Księgę VIII już przeglądaliśmy poprzednio, omawiając plan całości¹⁴⁷. Przypominamy tylko, że doprowadza nas ona do przekonania o troistości miłości, podczas gdy arianie – gdyż Augustyn ma zawsze przed oczyma ich logikę – pomijają ten istotny element wiedzy o Bogu.

Streszczenie księgi V, które otwiera księgę VIII, nie może być zrozumiane, jeśli się nie ma w pamięci Augustyńskiej teorii o relacjach w Bogu. Trudno bowiem pogodzić rozróżnienie Osób z prostotą i jednością Bożej istoty: prostota wyklucza przypadłość, a jedność nie może się podzielić na trzy substancje. Aby tę trudność przezwyciężyć, Augustyn precyzuje pojęcie relacji. Pojęcie członu relatywnego oznacza tylko, że istnieje stosunek między jednym członem a drugim, któremu on się przeciwstawia, ale którego zarazem wymaga. Odnośnia wówczas już nie jest przypadłością i pozwala wprowadzić pewne zróżnicowanie w Bożej substancji, nie naruszając jej prostoty ani jej jedności. Każdy człon relacji jest różny (*alius*), ale nie jest czymś innym (*aliud*). Rozumowanie Augustyna wówczas jest jasne: każde określenie absolutne (Bóg, byt, wielki, dobry, mądry) oznacza istotę, a każde określenie relatywne (Ojciec nie jest Synem, Ojciec i Syn nie są Duchem Świętym) oznacza odnośnie, które rozróżniają i przeciwstawiają Osoby. Wreszcie każde określenie wzięte w znaczeniu absolutnym, jakie się zastosuje do poszczególnych Osób, będzie używane w liczbie pojedynczej, ponieważ Osoba w ten sposób wyróżniona (jako dobra, wszechmocna, mądra itp.) nie odróżnia się od istoty, która jest w równym posiadaniu u wszystkich trzech Osób. Istnieją więc w Bogu

¹⁴⁷ Zob. wyżej, n. 18.

jakby trzy elementy, które posiadają swoje właściwości bez podziału ani mnożenia substancji¹⁴⁸.

Po takim sprecyzowaniu nauki o relacjach, Augustyn skierowuje wzrok duszy ku światłości, jaką jest Bóg. Chciałby swojego czytelnika wnieść na wyżyny życia bezcielesnego. Odczytujemy, oczywiście, w jego wywodach wpływy neoplatonickiej filozofii, ale w jej najpiękniejszym wydaniu – mistycznym, jakie znajdujemy u Plotyna, szczególnie w ostatniej rozprawie VI *Enneady*, „O Dobru lub Jednym”¹⁴⁹. Nie ma jednak u Augustyna pogardy dla ciała, jaką widzimy u platoników. Nie może on bowiem zapomnieć, że Chrystus przyjął ciało i pozostaje wśród nas pod postacią elementów materialnych¹⁵⁰. Doskonałość należy do świata duchowego: dusza zaś została stworzona, aby dążyć do doskonałego Dobra. W pierwszym etapie swojego ziemskiego pielgrzymowania jest jakby rozproszona; do doskonałości zwraca się dopiero wtedy, gdy uświadamia sobie, że celem jej własnego bytu jest połączenie się z Bytem doskonałym, Bogiem¹⁵¹. Nielatwo jej jednak przychodzi to poszukiwanie Boga. Jej wolną wolę zranił

¹⁴⁸ Por. P. AGAËSSE S. J. w przypisach do wydania *De Trinitate*, w B. A. 16, str. 571–572. Już zauważyliśmy, że Augustyn stosuje wyraz *substantia* w dwóch różnych znaczeniach: albo oznacza ona istotę (V. 2, 3), albo oznacza osobę, tak jak grecka *hypostasis* (VIII. I, 1). Kontekst jednak zawsze jasno pokazuje, co w danym wypadku autor ma na myśli. Niemniej przyznać trzeba, że ta niestaość w słownictwie nie ułatwia pojmowania trudnych nieraz wywodów tego traktatu.

¹⁴⁹ PLOTYN, *Enneady*, w przekładzie A. Krokiewicz, Warszawa 1959, t. 2, str. 692: „Kto ujrzał, ten wie, o czym mówię, a mianowicie, że dusza miewa wtedy inne życie, kiedy podchodzi i już dojdzie, i udział w Nim weźmie”. Por. jednak to, co pisze C. N. COCHRANE, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, Warszawa 1960, str. 417–425, o klęsce Plotyna i jego uczniów w porównaniu z udanym przedsięwzięciem Augustyna. Niemniej jednak właśnie filozofii Plotyna Augustyn zawdzięcza swój pomysł szukania Boga od wewnątrz (*Wyznania*, VII. 10 i 17). Por. J. MARÉCHAL, *La Vision de Dieu au sommet de la contemplation*, „N. R. T.” 1930, szczególnie str. 8–14.

¹⁵⁰ Zob. np. *De Civitate Dei*, X. 24: „Porfiriusz... wzgardził Chrystusem przebywającym w tym samym ciełe, które wziął na siebie dla spełnienia ofiary oczyszczenia naszego... A prawdziwy nasz Pośrednik wykazał, że złem jest grzech, a nie istota ciała...”

¹⁵¹ Poza tekstem w *De Trinitate*, VIII. III, 4, tę samą naukę znajdujemy w *De Genesi ad litteram*, III, 20, 31. Jest to echo nauki Plotyna (*Enneady* V, 2, 1 i 3, 11) z tą różnicą, że u Plotyna wszelkie stworzenie wyłania się automatycznie z nadobfitości Jedna, podczas gdy u Augustyna jest owocem wolnej inicjatywy Najwyższego Dobra.

grzech¹⁵², przez co dusza została zniekształcona (*deformis*). Jedynie powrót do Boga, i to z pomocą Bożą¹⁵³, zapewni jej powrót do pierwotnej piękności. Do tego potrzebne są cnoty teologiczne – wiary, nadziei i miłości (1 Kor 13, 13). Wiara przede wszystkim jest rozumną zgodą na rzeczywistość niewidzialną poprzez jakąś rzeczywistość, która nas do tej pierwszej wprowadza. Poznanie wiary jest ponad porządkiem czysto doświadczalnym i racjonalnym, ale opiera się na faktach historycznych i może szukać dowodów rozumowych. Nie jest jednak czystą spekulacją umysłu. Musi wyrazić się w działaniu. Dlatego wymaga zgody woli i serca: jest pragnieniem. Wierzyć – to „sercem trzymać się prawdy”, a więc kochać. Wprawdzie tą drogą nie dojdzie się do Trójcy Świętej, ale poza doświadczeniem historycznym, poza analizą stworzonych „triad” otwarta jest jeszcze droga umysłowa praw idealnych i niezmiennych: Dobro, Sprawiedliwość. Nie przychodzą one od nas, ale widzimy je w sobie i umysł może się na nich oprzeć jak na zasadach. Widzimy je w świetle Bożym i poprzez nie „widzimy Boga”. Poznajemy je tylko przez przyłączenie się do nich, a więc w porządku miłości. To znaczy, że poznaliśmy już Boga, kiedy pragnęliśmy Go i kochaliśmy Go, nie wiedząc jeszcze, że Go znamy. Poznanie to wyłania się stopniowo – w miarę dojrzewania naszej miłości – czyli przez wkraczanie w dziedzinę mądrości kontemplacyjnej¹⁵⁴. Już w księdze VIII Augustyn stawia zasadę wzajemności między poznaniem a miłością: miłość posiada w wierze swój punkt wyjścia, swoją normę, swój rozrost. Ale jedynie wieczna forma miłości daje nam możliwość połączenia się z przedmiotem wiary i jego oceny z wyższego punktu widzenia. Tylko miłość daje nam wiedzę o Bożych prawdach przedstawianych nam przez wiarę.

¹⁵² Por. opisy zawarte w *De Trinitate*, X, V, 7 – VII, 9 oraz XII, VII, 13 – XI, 16. Na ten temat por. wnikliwe analizy u E. GILSONA, *Wprowadzenie...*, str. 121 n.

¹⁵³ *De Trinitate*, XVI, XVI, 22, P. L. 42, 1053.

¹⁵⁴ Obszerniej to wszystko jest omówione w ks. XIV (XIX, 25–26). Na tej drodze pokaże się w całym swoim blasku Obraz Trójcy (XIV, XII, 15). Por. u GRZEGORZA Z NAZJANZU, *Poemat I*, II, 10, w. 984 (P. G. 37, 751): „Miłość wprowadza do poznania”, a *Poemat I*, II, 25, w. 363 (P. G. 37, 838): „Bez miłości Boga nie pojmiessz”.

Dlatego księga VIII kończy się omówieniem prawdziwej miłości (*dilectio*) w przeciwstawieniu do egoistycznej pożądliwości (*cupiditas*)¹⁶⁵. To miłość do Boga i miłość do ludzi, chociaż nieraz Pismo św. wymienia tylko jedną z tych miłości jako streszczenie wymagań Chrystusowych, gdyż uzupełniają się one wzajemnie i nie mogą istnieć oddzielnie. Te dwie miłości mają charakter nadprzyrodzony. Ich źródłem jest łaska Boża. Dlatego miłość do ludzi jest zarazem poznaniem Boga, ponieważ jest udziałem w miłości Boga do nich, nacechowanej uniwersalizmem i bezinteresownością. Uniwersalizmem, ponieważ mamy kochać wszystkich – jak to uczynił Pan Jezus – nawet nieprzyjaciół naszych¹⁶⁶; bezinteresownością, ponieważ miłość nadprzyrodzona zmusza nas do kochania innych ludzi „dlatego, że są święci, albo po to, by się świętymi stali”¹⁶⁷. Jest to więc miłość eschatologiczna, ponieważ jest skierowana do upodobnienia człowieka z Bogiem, które jest wynikiem łaski, a rozkwitnie dopiero w ostatecznej wizji Boga. Wszelka inna miłość duszy – nawet dozwolona – jest stanem przejściowym, w którym dusza nie może się zatrzymać tak, jakby osiągnęła swój ostateczny cel.

To odkrycie miłości, mówi zakończenie księgi, jest początkiem wszystkich obrazów Trójcy. Dlatego czytelnik nie zrozumie niżej wymienionych „triad”, jeśli pozostanie na płaszczyźnie psychologicznej. Musi się wznieść na wyżyny metafizyczne, a raczej w świat teologiczny.

¹⁶⁵ Pożądanie (*cupiditas*) to jest upodobanie w rzeczach nietrwałych (*De diversis*, qu. 33; a qu. 35, 2, mówi: „Miłość do rzeczy godnych miłości, tzn. do rzeczy wiecznych, nazywa się *caritas* albo *dilectio*”). Innymi słowy, *dilectio* to miłość, która dąży do Boga jak do swojego prawdziwego celu i w Nim spoczywa; natomiast *cupiditas* to jest miłość skierowana do rzeczy, które są tylko środkami (rzeczy materialne) albo do tego, co może stać się celem tylko za pośrednictwem Boga (mianowicie osoby), jak to objaśnia sam św. Augustyn w *De doctrina christiana*, III, 10, 16, P. L. 34, 72. Na tym właśnie polega „nowość” przykazania Chrystusowego, że mamy kochać, jak On kocha – co jest możliwe tylko dzięki łasce Ducha Świętego (*In Jo.* 45, 5, P. L. 35, 1721).

¹⁶⁶ *In Epistolam Joannis ad Parthos*, VIII, 4, P. L. 35, 2038. Zob. omówienie słownictwa Augustyna o miłości we wstępie do przekładu francuskiego tego komentarza: P. AGAËSSE (S. C., 75), Paris 1961, str. 31–37.

¹⁶⁷ *De Trinitate*, VIII, VI, 9 (P. L. 42, 954).

30 *Księga IX*

Lepiej jeszcze wykaże to księga IX: ostateczną zasadą miłości (a więc poznania), jaką człowiek żywi do siebie samego¹⁵⁸, jest myśl Boża (*ratio aeterna*). Wszelka inna miłość jest w pewnym sensie również zatraceniem siebie¹⁵⁹. Wstęp do księgi IX przypomina zasadę wiary o Trójcy Świętej, tj. o Bogu jedynym w swojej istocie, a troistym w Osobach wzajemnie się do siebie odnoszących. Poza tym ostrzega, aby w analogiach trzymano się bez wahania zasady wiary oraz wymagań prawdy naukowej z wielką ostrożnością, tzn. między innymi, by elementy odnalezionych analogii miały identyczną istotę i odnosiły się całkowicie i w równym stopniu jedno do drugich, inaczej odzwierciedlony w nich obraz Trójcy Świętej byłby zbyt wypaczony. Tego typu analogię znajdujemy w duszy: kiedy bowiem kochamy coś, istnieją trzy elementy, mianowicie podmiot kochający, przedmiot kochany oraz sama miłość, która je wiąże. Kiedy dusza kocha siebie, istnieją tak samo trzy człony, ale w jednej istocie, bo chociaż podmiot kochający i przedmiot kochany są tą samą rzeczą, jednak włącza się tutaj, jako nowy element, poznanie duszy przez siebie samą. Mamy bowiem, z jednej strony, duszę i jej miłość, a z drugiej, duszę i jej poznanie; a więc trzy elementy – duszę, poznanie i miłość – które tworzą jedną rzeczywistość. Kiedy te elementy są doskonałe, to są sobie równe. Poza tym nie można uważać tego podwójnego działania duszy za przypadłość: dusza kochająca jest substancją, a tak samo duchowymi substancjami są jej poznanie i jej miłość.

¹⁵⁸ Miłość do siebie samego w perspektywie Augustyńskiej nie jest egoizmem, ponieważ prawdziwie kochamy siebie tylko pośrednio, poprzez miłość, jaką Bóg żywi do nas, tzn. kiedy pozwalamy łasce, aby nas stopniowo przemieniała na wzór Boży. Zasada tej miłości nie jest w nas, ale w Bogu. Kiedy więc Augustyn mówi o miłości, jaką dusza kocha siebie samą, wówczas wcale nie ma na myśli jakiejś miłości, która by nas zamykała w nas samych, a odwrotnie, mówi o przyłgnięciu do woli Bożej, która jest miarą naszego losu. Nie dusza przywłaszcza sobie miłość Bożą, ale miłość Boża przetwarza duszę na wzór Boży.

¹⁵⁹ *De Trinitate*, IX. VII, 12 (P. L. 42, 907). Por. *De Trinitate*, XIV. XII, 15 i XIV, 18–20 (1048–1056).

Augustyn kładzie silny nacisk na ontologiczną równość owych trzech elementów, inaczej jego argumentacja nie miałaby żadnej wartości: ta „triada” psychologiczna byłaby wówczas tylko przypadkowym zmieszaniem bez istotnej jedności. Trudność pojęcia ich równości w bycie pochodzi stąd, że miłość i poznanie uważa się tylko za właściwości duszy. Ale to jest postawa psychologa, a myśl Augustyna obraca się w świecie metafizyki. Doceniamy tutaj doniosłość refleksji zawartych w księdze VIII, mianowicie: że dusza ludzka nie mogłaby poznać ani pokochać swojego własnego dobra, gdyby nie otrzymała od najwyższego Dobra niezmiennej zasady sprawiedliwości (VIII. III, 4; VI, 9). Nie może ona wprawdzie stracić tego istotnego dobra, że jest duszą; niemniej jednak brak sprawiedliwości (świętości) należy do dziedziny ontologicznej. Dusza więc jest prawdziwie substancjalną zasadą życia duchowego, ale została stworzona w stanie niedokończonym i musi stopniowo zdobywać doskonałość swojej istoty poprzez poznanie i miłość. Ta działalność poznania i miłości ma swoje źródło i swoją zasadę w niezmiennym Dobru, które także jest źródłem bytu duszy. Na tym właśnie Augustyn opiera swoje pojęcie istotności poznania i miłości oraz ich równości z duszą. To bowiem, co utrwała, co utrzymuje duszę w dążeniu do jej celu i co ją darzy doskonałością w osiągnięciu celu, musi jak ona posiadać w sobie moc i trwałość, i musi mieć tę samą istotę co ona. Zatem każda z tych substancji pozostaje sobą, ale istnieją one tylko w stosunku jedna do drugiej; można więc twierdzić, że mamy tutaj jedność istoty i troistość odnośni¹⁶⁰.

Druga część księgi IX (od VI, 9) ustala warunki, pod którymi poznanie i miłość będą doskonałe. „Dochodziemy tutaj do wydania obrazu Syna przez Ojca. Bo jak Ojciec wiecznie poczyną wyraz samego siebie, którym jest Słowo, tak i myśl ludzka, zapłodniona przez wieczne przy-

¹⁶⁰ Do tej swojej zasadniczej myśli o „konsubstancjalności” duszy z jej władzami Augustyn wraca w *De Trinitate*, X. XI, 18; XV. III, 5. Zob. dyskusje na ten temat u E. GILSONA, *Wprowadzenie...*, str. 293. Zapowiadał to już wyraźnie w *De Trinitate*, VIII. VI, 9; VII, 10. Por. L. A. KRUPA, *Obraz Boży w człowieku*, Lublin 1948, str. 64–71 o substancjalności relacji duchowych.

czyny Słowa, rodzi wewnętrznie prawdziwe poznanie samej siebie”¹⁶¹.

Oto trzy twierdzenia Augustyna:

1. Wyrażenie „słowo” duszy opiera się na poznaniu wiecznych przyczyn. Dusza bowiem ulega zmianom: jest obarczona i zniekształcona „grubą powłoką obrazów zmysłowych”. Żeby osiągnąć swej prawdziwej natury, musi przedrzeć się przez tę zasłonę nagromadzonych wrażeń i odkryć się taką, jaka jest. Aby wznieść się ponad empiryczne poznanie swojej zmiennej istoty i wyrazić stałą definicję swojego „ja”, musi się odnieść do prawd wiecznych, czyli do idei, z której się zrodziła. Innymi słowy, musi sobie samej uświadomić poznanie, jakie ma o sobie. Nie będzie to tylko intuicyjna wizja siebie samej, ale prawdziwy sąd o sobie. Na tym polega owa *dictio verbi*.

2. „Słowo myślowe” jest wewnętrzną relacją między poznaniem a miłością. Po to bowiem, aby dusza chciała odszukać siebie, musi siebie kochać. A gdy siebie znajdzie, to i wtedy także miłość połączy jej wyraz z jej istotą. I oto na nowo staje przed nami zagadnienie autentycznej miłości poruszone w księdze poprzedniej¹⁶². Było tam powiedziane, że w prawdziwej miłości zawiera się relacja do idei sprawiedliwości, a więc problem własnego poznania duszy został postawiony na płaszczyźnie prawd wiecznych i jej stosunku do Boga. Dobra zmysłowe mogą być miłowane tylko jako środki, a dobra duchowe poza Bogiem, np. jakieś osoby, mogą być przedmiotem upodobania, ale tylko pod warunkiem, że odnosi się je do Boga. To rozróżnienie autentycznej i fałszywej miłości (*uti* i *frui*) występuje tutaj w postaci zagadnienia o doskonałej immanencji „słowa” (*verbum*) w stosunku do duszy. W poszukiwaniu bowiem dóbr zmysłowych zachodzi różnica między pojęciem a posiadaniem przedmiotu, natomiast w poszukiwaniu dóbr duchowych pojęcie i powstanie „wyrazu” są jedną czynnością. Ale ta immanencja jest możliwa tylko pod warunkiem, że nie wstawi się mię-

¹⁶¹ E. GILSON, *Wprowadzenie...*, str. 295.

¹⁶² VIII. VII, 10–11 (P. L. 42, 956–957).

dzy „wyraz” a duszę żadnego obcego elementu zmysłowego, czyli że miłość będzie skierowana do wiecznych przyczyn. Oczywiście jest to wynik rodzenia rozumianego analogicznie.

3. Wreszcie – na tym tle – „słowo” okazuje się wynikiem rodzenia. Aby bowiem nastąpiło rodzenie, nowy byt musi pochodzić od innego bytu i przedstawiać jego obraz. A tutaj „wyraz” jest całkowicie ustosunkowany do duszy, z której pochodzi – ponieważ poznanie wynika ze spotkania się przedmiotu poznanego z podmiotem poznającym – i dusza wydaje „słowo”, które jest jej doskonałym obrazem – ponieważ dusza wyraża się w nim całkowicie i w nim się rozpoznaje. Więcej nawet: „słowo” istnieje tylko jako wyraz – jego byt polega na odtworzeniu rzeczywistości¹⁶³.

Pozostaje jeszcze zagadnienie trzeciego elementu „triady”: miłości. Miłość w przeciwstawieniu do „słowa” nie jest zrodzona. Gdy bowiem dusza wyraziła się całkowicie w swoim „słowie”, nie może już niczego zrodzić, ponieważ niczego już nie ma do odkrycia. Może tylko spocząć i cieszyć się posiadaniem swego obrazu. To duchowe wzajemne posiadanie się dwóch istot idealnie do siebie podobnych i immanentnych – to jest miłość.

Dzięki pojęciu „wyrazu”, Augustyn omówił warunki, które pozwalają twierdzić, że dusza i jej poznanie są sobie równe. To prawda, że w księdze następnej Augustyn uświadomił sobie, że nie można utożsamić poznania i „wyrazu”. Wprowadzi wówczas rozróżnienie między *nosse* (poznać) i *cogitare* (myśleć), aby uniknąć czwartego członu w „triadzie”. W ten sposób powstanie nowa „triada” porównawcza: pamięć, intelekt i wola. Ale tutaj trzeba przyznać, że „triada” wprowadzona z początku księgi IX straciła wewnętrzną równowagę proporcji i wyraża się ostatecznie w czterech członach: dusza (*mens*) – poznanie

¹⁶³ Na temat „wyrazu” duszy (*verbum mentis*) wyczerpujące opracowanie: H. PAISSAC, *Théologie du verbe, Saint Augustin et Saint Thomas*, Paris 1951. Por. J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, Paris 1928, str. 443–554. Naleciałości neoplatońskie omawia M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927, str. 27–38.

(*notitia*) – wyraz (*verbum*) – miłość (*amor*). Zatem *mens* (dusza) będzie mogła teraz odzyskać wartość substancji wyrażonej w swoich właściwościach.

31 *Księga X*

Wstęp tej książki porusza zagadnienie miłości jako źródła poznania: aby czegoś szukać, trzeba już mieć przynajmniej jakieś ogólne pojęcie o tej rzeczy lub o czymś z nią związanym. Coś zupełnie nie znanego nie jest kochane, a chęć szukania rodzi się z odrazy do niewiedzy.

Można więc postawić pytanie: co kocha dusza, kiedy szuka siebie, a jeszcze się nie zna? Na pierwszym etapie wiedzy o sobie wystarczy, że dusza wie, iż jest podmiotem wiedzy. Gdy bowiem dusza zacznie szukać siebie samej, to już się zna jako szukająca; a w tym już jest zawarta znajomość siebie¹⁶⁴. Nie ma w duszy żadnego podziału, żadnego rozdzielenia na część znającą i na część poznawaną: w samej czynności poznawania dusza poznaje siebie całą. Augustyn stara się jednak wyjaśnić, dlaczego faktycznie dusza nie poznaje się dokładnie i uważa się za jakąś substancję cielesną. Tutaj występuje rozróżnienie między *nosse* (znać) a *cogitare* (myśleć). Dusza nie powinna utożsamiać siebie z obrazami¹⁶⁵ cielesnymi, które w sobie nagromadziła. Myli się, kiedy to czyni, mimo że nie może przestać poznawać siebie nawet w tym wypadku. To poznanie bowiem należy do jej natury¹⁶⁶. Augustyn nazywa *nosse* poznanie zawarte w pamięci duszy, nawet wtedy, kiedy ona tego sobie nie uświadamia. Wy tłumaczyć to można przez analogię z platońską teorią przypominania, reminiscencji: kiedy pamięć odszukuje coś, co zapomniała, to znaczy, że dusza tego nie zna, ponieważ poszukuje tego.

¹⁶⁴ Podobny kierunek rozumowania znajdujemy u Plotyna (*Enn.* V, 3, 1 i 5), z tą różnicą, że Augustyn mówi „szukać” (*quaerere*), kiedy Plotyn mówi „oglądać” (*theoreisthai*).

¹⁶⁵ Szerzej to będzie omówione w *De Trinitate*, XIV. VI, 8–9 oraz XV. XV, 25. Dystynkcja ta przygotowana została w ks. IX. VII, 13, kiedy była mowa o wyrazie duszy (*verbum mentis*).

¹⁶⁶ E. GILSON, *Wprowadzenie...*, str. 295: „Myśl jest substancjalnie nieodłączna od poznania siebie samej”.

Musi jednak jakoś to znać, inaczej bowiem nie powstałby proces „reminiscencji” wywołany jakąś niejasną znajomością. Tak samo jest z duszą: kiedy się wyraża w swoim „słowie”, poznaje się w nim dlatego, że już siebie zna. Tylko na dalszym etapie samopoznania nie można już mówić, że poznanie (*nosse, notitia*) jest jedynie zawarte w pamięci. Gdyż ono już jest tą pamięcią¹⁶⁷. Powstaje wówczas myślenie (*cogitatio*), czyli syntetyczna czynność duszy poznającej się w swoim „słowie”, w którym ma upodobanie, czyli wylania się miłość.

Po omówieniu kilku różnych teorii filozoficznych o duszy, Augustyn zaznacza, że dusza powinna się wyzwolić z obrazów zmysłowych i szukać tylko siebie. Błędy, jakie popełnia w odniesieniu do siebie samej, należą nie do dziedziny poznania (*nosse*), ale do dziedziny myśli (*cogitare*), kiedy pozwala, aby utrzymywała się między nią a jej wyrazem (*verbum*) zasłona obrazów zmysłowych. To złudzenie jest wynikiem grzechu, czyli upodobania w rzeczach, które nie należą do natury duszy. Ulega ona wówczas podwójnej alienacji: najpierw bowiem udziela tym złudom coś ze swojej substancji, a wracając do siebie samej, dalej jest nimi obarczona. Powinna słuchać filozoficznego nakazu: Poznaj samego siebie. A to poznanie jest raczej oczyszczeniem siebie (odnajdź siebie takim, jakim jesteś) niż prawdziwym poszukiwaniem. Niech więc oddzieli się od tego, co sobie niesłusznie dodała, i zobaczy się taką, jaką jest¹⁶⁸. Nie zapominajmy jednak, że dusza może samej sobie wyrazić własne „słowo” tylko przez odniesienie się do prawd wiecznych, jak to zaznaczyła poprzednia księga¹⁶⁹. A więc prawdziwy powrót do siebie będzie zwrotem do Boga. Już wcześniej¹⁷⁰ Augustyn wymagał od

¹⁶⁷ Por. *De Trinitate*, XIV. VI, 8.

¹⁶⁸ Por. PLOTYN, *Enn.* I, 6, 9 i V, 1 (tłum. A. Krokiewicz, t. I, str. 114; II, str. 209–210), który wymaga ascezy, wyzwolenia, oddzielenia się od zmysłowości w celu osiągnięcia prawdziwej kontemplacji. Z tym zastrzeżeniem, że u Augustyna nie ma negacji zmysłowości, tak jakby duch istniał tylko przez wyparcie się materii. Nasz autor poleca tylko, aby dusza wyzwoliła się z tego, co jej zasłania własny byt, aby mogła objąć siebie intuicyjnie i stać się dla siebie samej przezroczystą.

¹⁶⁹ IX. VII, 12, P. L. 42, 967.

¹⁷⁰ *De Trinitate*, VIII. III, 4–5 (P. L. 42, 949–950). Ten zwrot do Boga jest

duszy świadomego i wolnego powrotu do Boga, ażeby siebie odnaleźć.

Cała księga X wydaje się jakby ćwiczeniem duszy w poszukiwaniu siebie. Nowa „trójca” (pamięć – intelekt – wola), do której doprowadza Augustyn, nie jest o wiele jaśniejsza, ale rozumowanie jest dostosowane do umysłów mniej biegłych w dialektyce, jak to stwierdzamy jeszcze w dalszych rozważaniach naszego autora¹⁷¹.

Poprzednia księga przeanalizowała „tróję”, którą Augustyn odnalazł już gotową w istocie duszy. Ale powstało pytanie – na które tutaj odpowiedział – mianowicie: Czy dusza zawsze poznaje siebie? Augustyn rozpatrzył problem od nowa. Biorąc pod uwagę umysły mniej przekonane o słuszności jego porównania, rozwinął przed nimi bardziej wymowną fenomenologię „życia” duszy. Podjął sam ich poszukiwania, ich wątpliwości, ich błędy nawet, aby im pokazać, że to „życie” duszy jest nieustannym działaniem o trzech członach – pamięci, intelektu i woli – i że na tym działaniu polega istota duszy. Ażeby lepiej jeszcze przeanalizować to działanie, pokaże teraz, jak dusza operuje tymi członami w stosunku do przedmiotów zewnętrznych.

32 *Księga XI*

Księga XI przerzuca światło na zewnętrznego człowieka. Analiza znowu będzie bardziej psychologiczna. Znajdujemy w człowieku zewnętrznym dwie serie „triad”, mianowicie: 1) „triadę” percepcji wzrokowej, składającą się z kształtu przedmiotu, z obrazu wyciśniętego na zmyśle, i z woli, która skierowuje zmysł na przedmiot; 2) „triadę” wspomnienia utworzoną z obrazu zapisanego w pamięci, z jego wizji wewnętrznej i z woli, która utrzymuje pamięć zwróconą ku wizji. Kiedy te trzy elementy są zebrane (*coguntur*) w jedną całość, wówczas ich zespół (*coactus*) otrzymuje miano myśli (*cogitatio*).

zaledwie podkreślony w ks. X. V, 7, ale do tego Augustyn wróci w ks. XIV. XIV, 18, kiedy będzie omawiał odnowienie obrazu.

¹⁷¹ IX. XII, 18, P. L. 42, 971.

Ta seria „triad” nie może być obrazem Boga, ponieważ jest za bardzo zależna od zmysłów. Niemniej jednak można w nich odkryć ślad Boży, ponieważ należą do porządku nieskończonego Dobra. Przecież nawet grzech zachowuje w sobie pozory dobra. Zachęty moralne, które tu znajdujemy, są zapowiedzią analiz zawartych w księdze XIV, gdzie Augustyn wyjaśnia, jak Dobro kształtuje duszę. Tutaj, w zetknięciu się człowieka ze światem, kształt przedmiotu, zewnętrzny albo zawarty w pamięci, rodzi wizję, czyli występuje wobec niej jakby w roli ojca. Wola natomiast – element najbardziej duchowy ze wszystkich trzech – łącząc dwa pierwsze elementy – przypomina działanie Ducha Świętego. To jest oczywiste w pierwszej „triadzie”: wola bowiem istnieje, nim wzrok zostaje tknięty przez przedmiot. W drugiej „triadzie” to nie jest takie jasne, ale można zrozumieć, że wola występuje czynnie, bo domagają się tego dwa pierwsze człony. Działa ona jako „łącznik, dzięki któremu z całości tworzy się doskonała jedność”.

Można stwierdzić to trójczłonowe postępowanie w każdej myśli, kiedy przyjmuje czyjeś świadectwo albo gdy działa wyobraźnia twórcza. Zawsze występują: pamięć – jako norma i określenie danego wyobrażenia, wizja wewnętrzna – jako „liczba” mnożąca obrazy do nieskończoności, wola – jako „ciężarek”, który przyciąga uwagę do przedmiotu. „Te trzy przymioty – miara, liczba, ciężar – znajdują się we wszystkich rzeczach”. Silnie jest podkreślone w całej księdze wzajemne ustosunkowanie się rzeczy między sobą, co jest charakterystyczne dla metody św. Augustyna w całym traktacie.

33 *Księga XII*

Augustyn rozpoczął poszukiwanie obrazów Trójcy Świętej w człowieku od analizy człowieka wewnętrznego (ks. IX i X). Jednak odnalezione tu podobieństwa nie były zbyt jasne i autor przerzucił się na porównania z człowiekiem zewnętrznym (ks. XI). Księga XII powraca do człowieka wewnętrznego. Przeprowadza ona czytelnika od „triad” odczytanych w działaniu percepcji zmysłowej i w czynnościach

pamięci (człowiek „zewnątrzny”) do „triad” wewnętrznych, związanych z działalnością człowieka wewnętrznego, mianowicie wiedzy i mądrości. Pierwsze bowiem dają tylko zamazane ślady Trójcy Świętej, a prawdziwy Jej obraz pokazuje się dopiero wtedy, gdy dusza oddaje się kontemplacji¹⁷². Podobnie jak w swojej postawie fizycznej człowiek jest istotą stojącą i tym się różni od istot czysto cielesnych, które odczuwają zasadniczy pociąg do ziemi, tak samo w kontemplacyjnej postawie duszy człowiek wznosi się do najwyższych rzeczywistości duchowych „nie wyniosłością pychy, ale pędem świętej miłości”.

Takie myśli nasuwały się autorowi już w poprzedniej księdze i od razu powstała aluzja do pierwszych rodziców: Adam i Ewa chcieli stać się podobni do Boga. Niestety przez to samo, że chcieli się uniezależnić od Najwyższego Dobra, pogrążyli się w stan najniższych istot, u których obraz Trójcy Świętej jest zamazany¹⁷³. Taki upadek spowodowany złudzeniem zmysłów zamyka duszę w niewoli dóbr zmysłowych. Dusza nie rozróżnia już wówczas bytu od rzeczywistości cielesnych i materii udziela walorów bóstwa – zapominając o swojej własnej duchowości i o duchowości Boga. Wypaczenia woli odbijają się na jasności umysłu do tego stopnia, iż można twierdzić, że nawet błędzenia filozofów na temat natury duszy są skutkiem grzechu, a upodobnienie się człowieka do zwierząt jest wynikiem – nie źródłem – zła. Ale drogą do tego była pycha: człowiek spada z wyżyn miłości Bożej w otchłań zmysłowych miłości,

¹⁷² Innymi słowy, nie każde podobieństwo trynitarnie jest obrazem Bożej Trójcy (*De Genesi ad litteram liber imperf.*, 16, 57, P. L. 34, 242). Szczególnie złudnym porównaniem jest odnoszenie się do rądziny ludzkiej (V, 5). W żadnym wypadku bowiem Duch Święty nie może być symbolizowany przez małżonkę. Doprowadziłoby to do rozróżnienia w Trójcy Świętej nie trzech Osób, a trzech Bogów. Jeśli człowiek jest obrazem Boga, to nie dlatego, że jest mężczyzną; kobieta bowiem także jest człowiekiem i w jej duszy także odbija się obraz najświętszej Trójcy. Wszystkie porównania muszą odzwierciedlać istotną jedność Bożą w troistości odnośni. Słyszemy w tej ks. XII echo dwóch zasadniczych tematów rozwiniętych w przejściowej ks. VIII, gdzie jest zapowiedziana cała trzecia część traktatu, mianowicie, że nasz jedyny Bóg jest Trójcą i że dusza jest Jej obrazem, w miarę jak podąża do Boga „świętym pędem miłości do Sprawiedliwości”.

¹⁷³ *De Trinitate*, XI, V, 8 (P. L. 42, 990–991). Por. objaśnienia o grzechu zawarte w *De Civitate Dei*, XII, 16, 11 i XIV, 4, 11. Pierwszy zarys w *Wyznaniach* i w *Kazaniu* 96, 2 (P. L. 38, 585).

poprzez nieuporządkowaną miłość do siebie samego. Skłonność do grzechu jest więc znakiem głębszego nieporządku i zapłatą za ten dopuszczony nieporządek w hierarchii wartości¹⁷⁴. W objaśnieniach, które daje tutaj Augustyn, możemy wyczytać cztery stopnie grzechu¹⁷⁵.

– Grzech niewiedzy ma miejsce, kiedy dusza dobrej woli źle się ustawia w stosunku do wyższych dóbr: co czyni z braku wiedzy w posługiwaniu się rzeczywistościami tego świata. Jest to grzech tylko materialny, niedoskonałość. Ale jest grzechem, ponieważ skutek tego, co dusza czyni, zaistniał nieporządek i brak harmonii w stworzeniu. Ostatecznie Pan Bóg łatwo z tego rozgrzesza.

– Drugim stopniem grzechu jest uleganie zmysłowości. Dusza daje się „ponad miarę” pociągać rzeczywistościom zewnętrznym, daje posłuch cielesnym popędom. Nie może w tym być grzechu ciężkiego tak długo, dopóki nie zaistniała formalna zgoda duszy. Ale wyższy umysł (kontemplacyjny), który nie podporządkował sobie niższego (praktycznego), jest odpowiedzialny za brak opanowania.

– W trzecim stopniu następuje już pełna odpowiedzialność umysłu kontemplacyjnego, który świadomie delektuje się myślą złą. Ale grzech jeszcze nie jest materialnie popełniony; dusza bowiem nie zgodziła się na zły uczynek. Nie znaczy to jednak, żeby grzechu nie było. Ale skutki jego nie będą jeszcze katastrofalne, ponieważ dusza na razie wstrzymuje się na pochyłości, która prowadzi do rozkładu i zguby. Augustyn cytuje przykład Ewy, która już sama zgrzeszyła, ale jeszcze Adama nie namówiła do grzechu. W całej tej księdze XII egzegeza dziejów naszych pierwszych rodziców jest ujęta alegorycznie.

– Ostatnim stopniem grzechu jest zgoda na zły czyn.

¹⁷⁴ Por. słynne powiedzenie z *De Civitate Dei*, XIV. 28: „Dwie miłości utworzyły dwa światy...” Trzeba oczywiście te dwa światy rozumieć w przenośni mistycznej, ponieważ w świecie przyziemskim istnieją członkowie świata Bożego, a w świecie, który uchodzi wśród nas za świat Boży, znajdują się członkowie państwa szatańskiego (*Enarr. in Psalmos*, 148, 4, P. L. 37, 1490; obszerniej we wstępie do *Enarr. in Psalm.*, 64, 1–3, P. L. 36, 772–775). Ale, by poznać prawdę, musi człowiek poddać się miłości (*Wyznania*, VII. X, 16, P. L. 32, 742).

¹⁷⁵ Analizowane przez J. MOINGT w B. A. 16, str. 620. Por. E. GILSON, *Wprowadzenie...*, str. 189–202.

Dusza zupełnie poddaje się złej myśli – zdecydowana na popełnienie złego czynu, gdy tylko nadarzy się możliwość. Widzi ona wówczas swoje szczęście i swój cel ostateczny w dobrach zmysłowych; upada do poziomu zwierząt, czyli zatracą obraz i podobieństwo Boże.

A więc człowiek jest stworzony dla wieczności. Ale trzeba żyć i – mimo, że naszym celem jest wieczność – musimy posługiwać się dobrami doczesnymi. Tutaj występuje w roli regulatora umysł praktyczny, który posługuje się wiedzą (*scientia*). Ale działa on pod dozorem i kierownictwem umysłu kontemplacyjnego, który posługuje się mądrością (*sapientia*), czyli miłością rzeczywistości wiecznych¹⁷⁶. Kiedy jest mowa o Bogu, to mądrość jest jednym z przymiotów Bożych – wspólnym wszystkim trzem Osobom, mimo że nieraz oznacza wyłącznie Syna¹⁷⁷. Normalnie więc, kiedy jest mowa o naszej mądrości, to się ma na myśli jego udział w mądrości Bożej, jako w swoim źródle i zarazem swoim celu. W znaczeniu najwyższym mądrość wyraża posiadanie Prawdy uszczęśliwiającej – to znaczy samego Boga – w doskonałym widzeniu. Jest to akt poznania, który wynika z doskonałego upodobnienia się do Boga przez połączenie się z Nim w łasce i miłości¹⁷⁸. Jak początek chwały – łaska – już na tym świecie staje się udziałem człowieka, tak i mądrość jest już w tym życiu uczestnictwem w życiu Bożym przez łaskę. Polega ona na głębokim odczuwaniu obecności Boga i Jego działania w duszy¹⁷⁹. W tym wypadku mądrość oznacza

¹⁷⁶ H. I. MARROU, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, wyczerpująco omawia problem stosunków *sapientia* – *scientia* na podstawie wszystkich dzieł św. Augustyna, str. 561–569. Na str. 363–376 omawia sprawę kultury chrześcijańskiej, która opiera się na rzeczywistościach ziemskich, aby dojść do wiecznych.

Stwierdzamy, że podejście Augustyna jest bardziej intelektualne niż postawa wielkich Ojców greckich – Bazylego szczególnie i Grzegorza z Nazjanzu. Ten ostatni wysoko ceni kontemplację, *Theoria*, ale nie radzi jej uprawiania przez ogół wiernych. Nawet dla siebie samego – chociaż daje wiele dowodów, że stosuje jak najwznioślejsze życie mistyczne – twierdzi, że wybrał „utartą drogę” (*Tetrimmene hodos*) przykazań Bożych i cnót moralnych, aby dążyć do Boga (np. *Mowa 4*, 113, P. G. 35, 649–652; *Poemat II*, II, 3, P. G. 37, 1499–1500).

¹⁷⁷ Np. *De Trinitate*, XV. XVII, 31 (P. L. 42, 1082).

¹⁷⁸ *De Trinitate*, XIV. XIX, 25–26 (P. L. 42 1055–1056).

¹⁷⁹ Św. Augustyn nazywa to wyrazem greckim *Theosebeia*, który tłumaczy jako *pietas* (ks. XIV. I, 1 i XII, 15, P. L. 42, 1036 i 1048).

sposób życia, który pozwala na osiągnięcie tego stanu lub z tego stanu wynika; albo może oznaczać życie kontemplacyjne w przeciwstawieniu do życia czynnego i ascetycznego¹⁸⁰. To grecka *Theoria*, wysiłek intelektu zmierzającego do pogłębienia wiedzy o Bogu związanej z zaczątkiem posiadania Boga przez łaskę. Ale wysiłek intelektualny nie powinien pozostawać w oderwaniu od modlitwy i od miłości. Miłość bowiem dąży do poznania, a poznanie zachęca do nowego poszukiwania¹⁸¹. Jednak w swoim najniższym znaczeniu mądrość chrześcijańska oznacza każde poszukiwanie intelektualne, które skierowuje duszę do osiągnięcia prawd wiecznych. Jest wówczas równoznaczna z filozofią¹⁸². I słusznie, ponieważ żadna dusza nie ma dostępu do prawdy bez oświecenia danego jej przez Słowo Boże; a każda dusza, nawet w stanie grzechu, pozostaje obrazem Boga i nadal posiada pewien dostęp do światłości, zapewnionej dla duszy czystej¹⁸³.

Wiedza natomiast, *scientia*, nie jest spekulacją. To działalność, która pośredniczy między czystą kontemplacją a doświadczeniem zmysłowym. Może więc tak samo łatwo być na usługach mądrości, jak i zejść do poziomu poznania wyłącznie rzeczywistości przejściowych. W tym ostatnim wypadku oznacza nie tyle samo poznanie, co złą postawę duszy odwróconej od Boga i związanej z rzeczami tego świata. Dusza zatrzymuje się wówczas na środkach, przyjmuje je za swój cel¹⁸⁴. Ale to zakłócenie porządku Bożego nie jest związane z posiadaniem nauki. Ta bowiem nie tylko nie jest zła sama w sobie, ale jest konieczna do zbawienia, ponieważ człowiek nie osiągnie swego celu, jeśli będzie żył poza czasem. Musi on podporządkować używa-

¹⁸⁰ Takie znaczenie ma zwykle wyraz *sapientia* w ks. XII i XIII.

¹⁸¹ Jak to zauważyliśmy wyżej, n. 17. Por. ks. XV, II, 2, P. L. 42, 1058 (przyp. 113).

¹⁸² Według samej etymologii wyrazu, jak to zaznacza Augustyn w ks. XIV, II, 2 (P. L. 42, 1037).

¹⁸³ *De Trinitate*, XIV, XV, 21 (P. L. 42, 1051). Wiemy przecież, że tak samo u Platona, jak i u Plotyna, poszukiwanie prawdy łączy się z wysiłkiem pogłębiania życia wewnętrznego i wymaga pewnej ascezy, która ją uwalnia od zmysłowości. Por. przyp. 68.

¹⁸⁴ *De Trinitate*, XII, XII, 17 (P. L. 42, 1007).

nie dóbr tego świata wymaganiom zdrowego rozumu¹⁸⁵. Ostatecznie więc „wiedza” augustyńska nie oznacza próżnych znajomości umysłu ludzkiego, ale te znajomości, „które rodzą, karmią, bronią i zasilają wiarę, prowadzącą do prawdziwego szczęścia”¹⁸⁶. Jest to rozsądne i rozumnie uporządkowane poznanie treści wiary. Nie każdy wierzący może sobie na to pozwolić, wymaga to bowiem wysokiej kultury umysłowej.

Augustyn zamyka księgę XII ostatecznym podkreśleniem różnicy między wiedzą a mądrością: w wiedzy także można odnaleźć ślad Boskiej Trójcy, ale Jej prawdziwy obraz znajduje się w mądrości zasilanej miłością, której w wiedzy zasadniczo nie ma.

34 Księga XIII

Aby zrozumieć księgę XIII, trzeba sięgnąć do streszczenia, które sam Augustyn podaje w jej zakończeniu: dopiero tam widzimy jasno, jak łączą się z sobą dziedziny wiary i mądrości. Dokonuje się to przez „oczyszczenie serca, które przez wiarę prowadzi do szczęśliwości”. Autor wyjaśnia to przez głęboką analizę *Prologu* Ewangelii św. Jana, w którym prawdy historyczne, związane z wiarą, są jasno odróżnione od prawd wiecznych, będących dziedziną mądrości. Najlepszym przygotowaniem serca do prawdziwej szczęśliwości w wieczności jest oglądanie świętości Zbawiciela.

Dlatego księga ta omawia najpierw zagadnienie szczęśliwości. Filozofia nam wyjaśnia, że szczęśliwość jest najpowszechniejszym celem każdej istoty rozumnej, a polega na posiadaniu tego, czego się pragnie, oraz na odrzucaniu wszelkiego zła. Ale w ostatecznym wyniku ta chęć szczęścia dąży do osiągnięcia nieśmiertelności. Tutaj jednak filozofia nasza nie może już kierować poszukiwaniem umysłu: potrzeba daru Objawienia – wiary.

Przechodzimy więc na teren teologii, która bada zawar-

¹⁸⁵ *Ibid.* XIV, 21-22 (1009-1010).

¹⁸⁶ Ks. XIV. I, 3 (1038).

tość Objawienia. Uczy nas ono, że człowiek został stworzony nieśmiertelny, ale grzech pogrążył go w śmierci. Stąd jego aspiracje do nieśmiertelności, a niemoc w osiągnięciu tego niedostępnego celu. Ostatecznie największą przeszkodą dla wiary jest zwątpienie człowieka o własnej wielkości. Dlatego Augustyn pokazuje, że Bóg nie tylko nie odwraca się od człowieka, ale nawet nie gardzi jego naturą, ponieważ sam ją przyjmuje. Tajemnica człowieka nie może być naświetlona czym innym, jak tylko tajemnicą Krzyża. Poprzez Krzyż człowiek jest wciągnięty we wspólnotę Bożą, aby współpracować z Bogiem nad własnym zbawieniem. Dzięki Chrystusowi człowiek może spłacić dług zaciągnięty wobec Boga i pozbyć się szatana, który przechowuje grzechy człowieka, jak lichwiarz kwity i zobowiązania. Zapłatą za grzechy jest śmierć i właśnie szatan ją zadaje człowiekowi na mocy prawa, którego mu Bóg udzielił. Ale kiedy wróg natury ludzkiej nie rozpoznaje Boga w Chrystusie i Jemu także zadaje śmierć, to nadużywa wówczas udzielonego mu prawa i tym samym traci moc nad człowiekiem. Uwiódł on Adama złudzeniem mocy, ale sam został zwiedziony pozorami niemocy nowego Adama – Chrystusa. Człowiek nie potrzebuje już zatrzymywać się na wiedzy. Otworem stoi przed nim droga do mądrości, ponieważ Chrystus jest dla nas i naszą wiedzą, i naszą mądrością. Wiedza zawarta w duszy dzięki wierze i dzięki praktyce wiary ma w sobie pewne podobieństwo Trójcy (przechowanie w pamięci – wywołanie wizji wewnętrznej – upodobanie woli), ale nie jest Jej obrazem. Posiada jednak większą wartość niż „triady” poprzednich ksiąg: opiera się bowiem na objawieniu i wierze. Doskonałym obrazem będzie dopiero dusza w posiadaniu mądrości. Kontemplacja tego obrazu jest przedmiotem następnej księgi.

35 *Księga XIV*

Już wiemy, że mądrość nasza polega na należyтым ustosunkowaniu się do Boga. Na tym świecie jest ona praktycznym wprowadzeniem wiary w życie: aby człowiek

podążał do wieczności zgodnie z zamysłami woli Bożej. Ale w wieczności – kiedy wiara już zniknie, nie znajdując zastosowania w bezpośrednim widzeniu – mądrość pozostanie. Jeśli więc ma zaniknąć wiara, to zaniknie także i „triada” oparta na wierze. Dlatego nie można twierdzić, by ta „triada” była czymś więcej niż tylko porównaniem. Nie może być obrazem Boga, ponieważ obraz ten – jak już wiadomo – należy ontologicznie do duszy, stanowi jej byt. Powstaje on razem z duszą, trwa nawet u grzesznika, odnawia się przez łaskę uświęcającą, dochodzi do pełni doskonałości w widzeniu. Opis dziejów tego obrazu Trójcy w stworzeniu jest częściowo przedmiotem księgi XIV. Ontologiczne posiadanie obrazu nie oznacza jednak, że dusza otrzymała w udziale coś z samej istoty Bożej, jak twierdzi nauka neoplatońska. Znaczy tylko, że dusza jest powołana do życia Bożego¹⁸⁷. Gdy jednak zdarzy się jej, że Boga opuści, że się od Niego odwróci, wówczas traci coś ze swego kształtu, a więc ze swego bytu: rozprasza się w licznych pożądaniach, przywiera do dóbr niższych, zatracą siebie¹⁸⁸. Zawsze jednak pozostaje coś z jej szlachetnego pochodzenia, to jej niezatrącalny charakter duchowy. Dzięki niemu dusza posiada i zachowuje pamięć o sobie (*memoria sui*); ma więc zawsze możliwość ponownego poznania i pokochania siebie. A kiedy dusza zamyka się w sobie przez grzech, to ślad Trójcy Świętej przeobraża się w niej w „triadę” głupoty, snu i zapomnienia, czyli w „triadę” duszy szarpanej przez siły śmierci i grzechu, zamiast w „triadę” mądrości ukrytą w „tajemnicy oblicza Bożego” (Ps 30, 21). Chcąc jednak powrócić do Boga, to znaczy

¹⁸⁷ Nieraz to Augustyn podkreśla. Np. ks. XII. VII, 10 (P. L. 42, 1004): „Im bardziej [dusza] podąża do tego, co wieczne, tym wierniejszym staje się obrazem Boga”. A nawet zachowuje się w bycie tylko dzięki temu, że posuwa się w kierunku swojego Stwórcy (XII. XI, 16, 1007). Tutaj, w ks. XIV. XIII, 17 – XV, 21, Augustyn stara się wytłumaczyć, w jaki sposób obraz Boży trwa w duszy grzesznika, który od Boga ucieka.

¹⁸⁸ Nie można mówić, że odrzuca jakiś dodatek do swojego bytu, czy jakąś większą szczęśliwość i że ogranicza się do losu czysto ludzkiego – na własną miarę. Nie, po prostu zatracą się: „Nie może się sobą zadowolić ani czymś innym, jeśli odwraca się od Jedyne, który by ją zadowolił” (X. V, 7, P. L. 42, 977). Por. Plotyn, *Enn.* V. I, 1 (tłum. A. Krokiewicza, t. II, str. 209).

ostatecznie wrócić do siebie, dusza może to uczynić tylko dzięki łasce nadprzyrodzonej; musi bowiem odnowić się w miłości i świętości Bożej przez Chrzest lub pokutę. Na to jednak, żeby „przypomnieć sobie Boga”, dusza musiała zachować w sobie Jego pamięć; aby na nowo otrzymać udział w życiu Bożym, musiała przedtem już posiadać jakąś „przydatność” do tego życia. Ale gdy po ciężkich przeżyciach już sobie Boga przypomniała, odnajduje stopniowo – jak rekonwalescent zdrowie – pełnię piękna obrazu Bożego w sobie. Już bowiem w tym doczesnym życiu dusza może pozwolić Bogu, aby odnawiał w niej wieczną wymianę poznania i miłości. Odbijają się w niej pamięć Boża, umysł Boży i Boża miłość. Dusza „niejako nabywa właściwości Bożych”, jak to określa w przeszło tysiąc lat po Augustynie św. Jan od Krzyża¹⁸⁹. Lecz doskonała jej pełnia nastąpi dopiero w widzeniu twarzą w twarz, czyli w pełnym rozkwicie mądrości udzielonej przez Boga.

36 *Księga XV*

Po ostatecznym sprecyzowaniu natury i właściwości obrazu Bożego w duszy Augustyn przechodzi do samej Bożej Trójcy z zamiarem wykazania Jej troistości, nie tylko na podstawie Pisma św., ale także rozumu. Najpierw streszcza wyniki poprzednich poszukiwań. Przypomnienie pierwszych siedmiu ksiąg silnie uwydatnia przewodnią myśl całego traktatu: że w Trójcy Świętej panuje doskonała równość. Pod tym kątem autor ocenia porównania zastosowane w poprzednich księgach. Przypomina, że radość nie jest udziałem tych, którzy znajdują, ale tych, którzy szukają Pana (Ps 104, 3), a umysł jest dany człowiekowi po to, aby szukał. Dlatego Augustyn szuka coraz to nowych obrazów Boskiej Trójcy, obrazów, które byłyby dostępne dla człowieka. Mnoży je, ale wciąż wraca do duszy ludzkiej obdarzonej mądrością Bożą. To jest zasadniczy obraz, który zawiera w sobie wszystkie inne. W nim Bóg najwyraźniej ukazuje się poprzez wiarę, aby połączyć

¹⁸⁹ Zob. *Pieśń Duchowa*, 38, 3–4, w: *Dzieła*, Kraków 1961, t. II, str. 237.

człowieka z sobą w miłości. Nie wystarczy, aby oglądano ten obraz: trzeba bowiem poza obrazem – ale dzięki niemu – oglądać i widzieć, jakby w zwierciadle, Boga w Trzech Osobach. Taka wizja jest możliwa tylko wtedy, gdy obraz jest doskonały. Dlatego poprzednia księga kładła taki nacisk na duchowe i moralne sprostowanie obrazu, zniekształconego przez grzech, a odtworzonego dzięki łasce nadprzyrodzonej. To odtworzenie jest przede wszystkim dziełem Ducha Świętego, a jego najcenniejszym owocem jest kontemplacja żywej Trójcy, przebywającej w duszy dzięki łasce Bożej.

Teologia Augustyna, tak silnie zabarwiona przeżyciami mistycznymi, nie jest czystą kontemplacją. To raczej poszukiwanie intelektualne przez umysł mistyka, który się opiera na głębokim doświadczeniu rzeczywistości Boga. Autentyczna i solidna budowa rozumowa zostaje w ten sposób utrwalona i oświecona najwyższym potwierdzeniem: przeżywaniem świadomego połączenia się z Bogiem¹⁹⁰. Nie można w innym świetle zrozumieć toku myśli autora zawartych w księgach VIII–XV.

„Triada” mądrości znów sprowadza czytelnika do pierwszego punktu wyjścia, mianowicie do kontemplacji niezmiennego Dobra. Księga VIII była tu jakby wstępem, ale autor nie miał odwagi zatrzymać się na tej kontemplacji. Obecnie doszliśmy do stworzenia najszlachetniejszego i do najwyższego obrazu. A ponieważ umysł nasz działa w świetle Bożym, przeto odważamy się odrzucić wszelkie podobieństwa czy analogie i szukamy „triady” wśród wiecznych prawd rozpoznanych w samym Bogu. Przypisujemy Bogu wszystkie doskonałości bytu i życia odkryte dzięki wewnętrznemu doświadczeniu przez zdobytą wiedzę i przez mądrość. Okazują się one zbyt liczne jak na to, żeby utworzyć „triadę”. Redukujemy je więc najpierw do dwunastu, potem do trzech. Ale, poddając się logice niezłożo-

¹⁹⁰ „Istotną cechą życia mistycznego jest stopniowe uświadamianie sobie obecności Boga przebywającego w duszy, jak to obszernie przedstawia GRZEGORZ Z NISSY w *Homilii o szóstym błogosławieństwie* (J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1954², str. 209). Por. E. BRUNNER, *Die Mystik und das Wort*, Tübingen 1928, str. 369.

ności Bożej, umysł nasz nie może się zatrzymać w drodze, aż wreszcie pozostaje już tylko Mądrość, która utożsamia się z bytem i nie przedstawia żadnej „triady”.

Wiara jednak uczy nas, że Bóg jest Trójcą, i objawia nam, że jesteśmy stworzeni na obraz Boży. Szukaliśmy tego obrazu w sobie. Odnajdujemy życie mądrości w nas. Czy zatem możemy odmówić Bogu tego samego życia w zrozumieniu siebie i w miłości? W sobie widzimy, że tak jest, w Bogu wierzymy, że tak być musi. Nie możemy więc pozbyć się porównań i obrazów w poznawaniu Boga. Poszukiwanie analogii, systematycznie prowadzone w całym dziele, oczyściło wzrok naszego umysłu. Porównania i obrazy wykazały nam podobieństwa. Obecnie widzimy przepaść między tymi podobieństwami a rzeczywistością, o której nas uczy Objawienie. Cała omawiana obecnie księga zmierza do zbadania przepaści między wiarą a rozumem, między rzeczywistością a jej obrazem.

Czy cały ten wysiłek pójdzie na marne? – Nie. Poznajemy obraz jako obraz i tym samym umysł posuwa się dalej: przewycięża „zagadkę” obrazu, aby zanurzyć się w głębiach tajemnicy jedynego Boga w Trzech Osobach. W jaki sposób? – Otóż w księdze XIV¹⁹¹ Augustyn zauważył, że dusza nie zawsze może siebie objąć całkowicie, że posiada pewne wiadomości, które pamięć przechowuje podświadomie. Dla mądrości Bożej nie ma ani przeszłości, ani przyszłości: jest więc w nieziennej teraźniejszości pamięcią, intelektem i wolą. Okazuje się, że i u nas pamięć zawiera w sobie potrójny wymiar czasu: nie tylko przechowuje w sobie przeszłość, ale nieraz rzutuje w przyszłość, działając w teraźniejszości. Weźmy dla przykładu recytację jakiejś mowy lub odśpiewanie utworu „z pamięci”. Pamięć musi wówczas przypomnieć sobie tekst (z przeszłości), znać go (obecnie), rzutować w przyszłość (choć najbliższą, ale przyszłość). Jak to pojąć? – Tylko przez odniesienie się do Boga¹⁹². Przez to bowiem mamy udział w niepojętości Bożej i jesteśmy do Niego podobni. Tak samo rzecz się ma

¹⁹¹ XIV. VI, 8 i VII, 9 (P. L. 42, 1041–1043).

¹⁹² Już *Wyznania* mówią o „szerokich polach pamięci” (X. VIII, 12); o jej „zakamarkach”, o jej „nieokreślonych schowkach” (X. X, 17). Znajdujemy się

z działaniem myśli. Wprawdzie jej „słowo” (*verbum mentis*) różni się zasadniczo od Słowa Bożego (*Verbum Dei*), ponieważ nie jest stale przez duszę wymawiane, niemniej jednak pewne analogie łączą te dwa „słowa”, jak to już zostało poprzednio stwierdzone w księgach X i XIV.

Poza tym Augustyn podkreśla tutaj kilka razy¹⁹³ różnice między obrazem Trójcy w człowieku a samą Trójcą. W człowieku „triada” jest tylko częścią jego bytu, gdy tymczasem w Bogu Trójca jest całą Jego istotą. Także pamięć, intelekt i wola są władzami duszy i odpowiadają w człowieku różnym ściśle określonym czynnościom, podczas gdy w Bogu należą do istoty i są czynnościami każdej z Osób. U człowieka odnoszą się do jednej osoby, w Bogu zaś Trójca Święta to trzy hipostazy, trzy Osoby równe sobie i współistne.

Wreszcie w tej ostatniej księdze Augustyn obszernie omawia pochodzenie i imię Ducha Świętego. Jeśli bowiem trzecia Osoba ma imię, które równie dobrze określałoby Ojca i Syna, to znaczy, iż właściwie Ona jest ich wspólnym Duchem, nie dlatego, że jest owocem Ich miłości, lecz dlatego, że jest Ich żywym łącznikiem i może być właściwie nazwana Miłością¹⁹⁴. Kiedy Duch Święty jest nazywany Darem, to szczególnie w stosunku do nas¹⁹⁵, ale już

w obliczu niezgłębionej tajemnicy naszej jaźni. To samo Augustyn stwierdzi w analizie umysłu i woli (*De anima et ejus origine*, IV. VII, 9–10, P. L. 44, 529–530. Rozprawa z r. 419, a więc w tym samym okresie pisana, co ostatnie księgi *De Trinitate*).

¹⁹³ Ks. XV. VII, 11–12 i XXII, 42 – XXIII, 43. Analogie psychologiczne dają pojąć zagadnienie relacji pochodzenia w Trójcy (por. XV. XXI, 40–41). Nie mogą jednak wkraczać w ontologię Bożą; gdyby się chciało je wykorzystać w pełni, to naruszyłoby się i jedność istoty, i samoistność Osób. Bardzo bliskie siebie są te dwie herezje: modalizmu i tryteizmu. Nie można filozofią naruszać suwerenności wiary. Pięknie to podkreśla niezrównany „dialektyk”, dla którego siły umysłu prawie że nie znają granic, PIOTR ABELARD. W ks. III swojej *Teologii chrześcijańskiej* (P. L. 178, 1216–1219) protestuje przeciw „nieopanowanym kuglarzom”, którzy „rzucają się na swego Stwórcę”. Niestety sam nie uniknął szkopu modalizmu, gdy zrównał Osoby Boże z właściwościami istoty. Jego zdaniem, rozróżniamy trzy Osoby w Bogu tylko dlatego, że Bóg tak to w swoim objawieniu postanowił (*Theologia* I. 2, P. L. 178, 1126). Augustyn natomiast szuka analogii w świecie stworzonym, ale nie utożsamia nigdy nadprzyrodzonego porządku życia Bożego z porządkiem stworzenia.

¹⁹⁴ Ks. XV. XIX, 37 (P. L. 42, 1086).

¹⁹⁵ Tak np. w ks. V. XI, 12 i XII, 13 (P. L. 42, 919–920) i tutaj XV. XIX, 36 (1086).